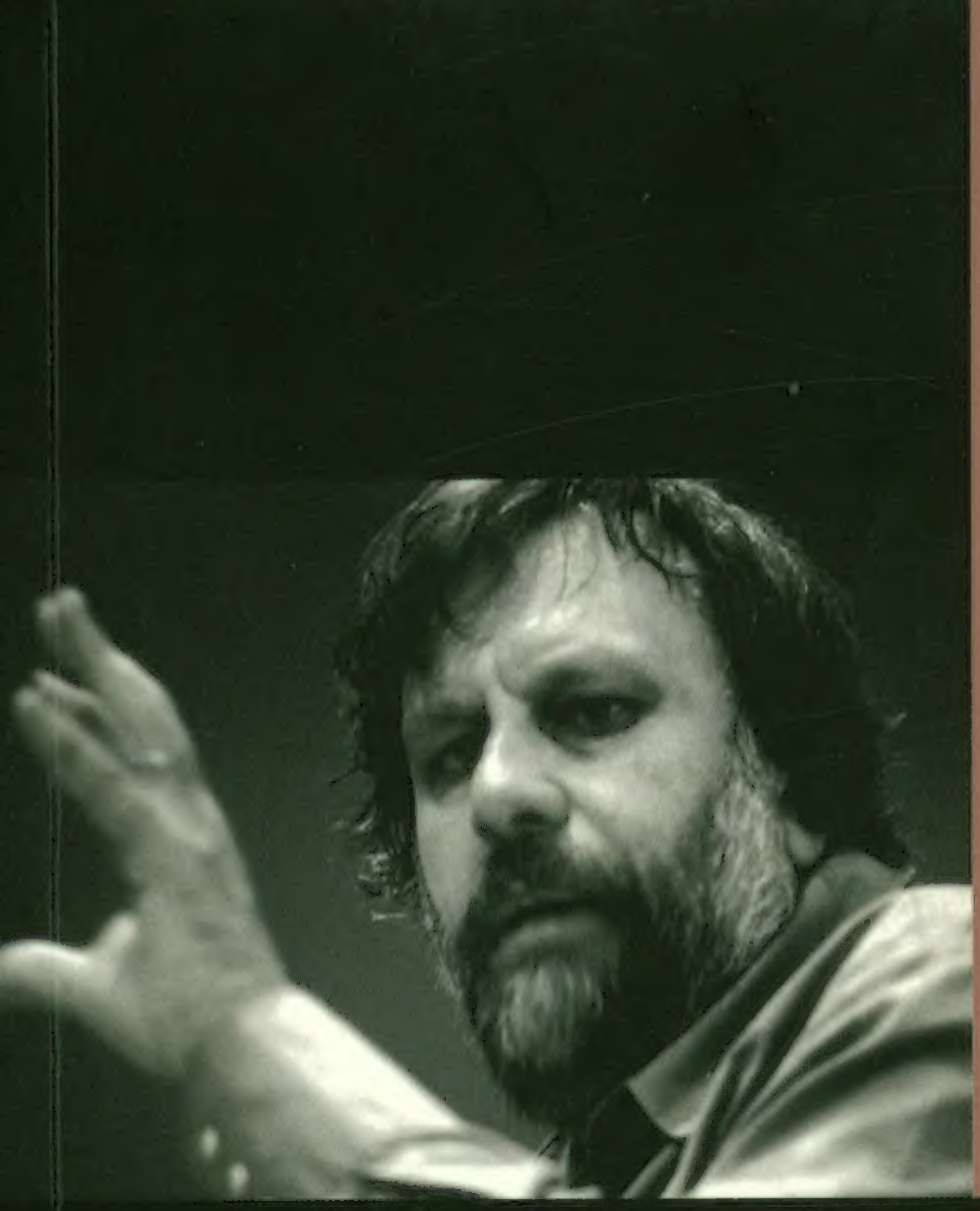
2010 119

Toplum ve Bilim



SİYASET TUTULMASI

Slavoj Žižek düşüncesinde liberalizm ve özgürlük sorunu	*H. Bahadır Türk*
Arendt ve politika tutulması	*Onur Kara*
György Lukács'ın ontolojik arayışı	*Nalbantoğlu – Mücen*
"Çinli karakterli sosyalizm", geçmişi ve geleceği	*Arif Dirlik*
Amsterdamlı Türkiye kökenli kadınların annelik deneyimleri	*Ece Öztan*
Ekolojik paylaşıma dayalı ihtilaflarda destek ve direniş	*Avcı – Adaman – Özkaynak*
Mülkiye Mezunları Cemiyeti, 1908-1916	*Mehmet Beşikçi*
Ladas, Pentzopoulos ve Türk-Yunan Nüfus Mübadelesi	*Onur Yıldırım*
"Ordu bütünüyle toplumdur" önermesi	*Ümit Cizre*
Michael Mann'ın iktidar teorisinin gözünden Türk devleti	*Güney Çeğin*
Ulus Baker'in önerisi: *Duygular Sosyolojisi*	*Onur Kara*

Toplum ve Bilim

SAYI 119 • 2010

Bu sayıda... 3

H. Bahadır Türk
Slavoj Žižek düşüncesinde liberalizm ve özgürlük sorunu 5

Onur Kara
Arendt ve politika tutulması: Türkiye toplumunun biraradalığı üzerine 33

Hasan Ünal Nalbantoğlu - Barış Mücen
György Lukács'ın ontolojik arayışı 57

Arif Dirlik
Yeniden post-sosyalizm : "Çinli karakterli sosyalizm", geçmişi ve geleceği üzerine düşünceler 84

Ece Öztan
Göçmen kadınlar ve anneliğin düzenlenmesi: Amsterdamlı Türkiye kökenli kadınların annelik deneyimleri 111

Duygu Avcı - Fikret Adaman - Begüm Özkaynak
Ekolojik paylaşıma dayalı ihtilaflarda destek ve direniş söylemleri: Kazdağı örneği 141

Mehmet Beşikçi
Meslek dayanışması mı, vatan kurtarıcılığı mı?: II. Meşrutiyet döneminde bir memur örgütlenmesi olarak Mülkiye Mezunları Cemiyeti, 1908-1916 162

Onur Yıldırım
Ladas, Pentzopoulos ve Türk-Yunan Nüfus Mübadelesi: Bir üst-anlatının anlatısı 184

SORUŞTURMA: Türkiye toplumunu birarada tutan nedir?

Ümit Cizre
"Ordu bütünüyle toplumdur" önermesinin düşündürdükleri 206

KİTAP TANITIMI

Güney Çeğin
Michael Mann'ın iktidar teorisinin gözünden Türk devletine bakmak 211

Onur Kara
Ulus Baker'in önerisi: *Duygular Sosyolojisi* ya da duygu ile düşüncenin evliliği 214

ABSTRACTS (İngilizce özetler) 219

Toplum ve Bilim

DÖRT AYLIK DERGİ

KAPAK: Suat Aysu
KAPAK FOTOĞRAFI: http://www.realfictionfilme.de/presse/index_repertoire.php

DÖRT AYDA BİR YAYINLANIR
YEREL SÜRELİ YAYIN

ISSN 1300-9354

KURUCULAR
Murat Belge
Ömer Laçiner

BİRİKİM YAYINCILIK
VE TİC. LTD. ŞTİ. ADINA SAHİBİ
Ömer Laçiner

YAYIN YÖNETMENİ
İsmet Tanıl Bora
Levent Cantek

YAZI KURULU
Fethi Açıkel
Suavi Aydın
Ulus Baker (1960-2007)
Ahmet Çiğdem
Necmi Erdoğan
Refet Gürkaynak
Alev Özkazanç
Mithat Sancar
Yüksel Taşkın
Nilgün Toker

YAYIN DANIŞMA KURULU
Ayşe Buğra
Ahmet İnsel
Huricihan İslamoğlu
Orhan Koçak
Semih Sökmen

YAYIN SEKRETERLERİ
Asena Günal
Kerem Ünüvar

SORUMLU YAZIŞLERİ MÜDÜRÜ
Levent Cantek

KAPAK VE
SAYFA DÜZENİ TASARIMI
Ali Artun
Ümit Kıvanç
Özlem Özkal

UYGULAMA
Hüsnü Abbas

OFSET HAZIRLIK
İletişim Yayınları

BASKI VE CİLT
Sena Ofset
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi
B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul
Tel: 212.613 03 21

E-MAIL ADRESİ
toplumbilim@iletisim.com.tr

BİRİKİM YAYINLARI
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han
Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel. 212.516 22 60 • Fax: 212.516 12 58

Toplum ve Bilim'de yayınlanan yazılar *Sociological Abstracts* indeksinde yeralmaktadır.

Bu sayıda...

Toplum ve Bilim'de, sosyal teorinin çok okunan, genellikle de okunmaktan ziyade anılan ve alıntılanan düşünürlerinin fikir sistematiğini tanıtan ve tartışan yazılar yayımlamaya önem veriyoruz. 116. sayımızda Özgür Soysal'ın Jacques Rancière üzerine çalışması gibi... Elinizdeki sayıda da Bahadır Türk'ün Slavoj Žižek üzerine makalesi, aynı işlevi görüyor. Slavoj Žižek, herhalde zamanımızın en dikkat çeken düşünürü. Üretiminin bereketi, çeşitliliği, teorik söyleminin sivriliği ve belâgati, onu hep 'ilginç' kılıyor. Bu bir popüler kültür şöhreti değil basitçe. Žižek'te, radikal ve muhalif sosyal teoriyle meşgul *herkesi* ilgilendirecek bir şey var. Bahadır Türk, mufassal bir Žižek rehberi sunmakla kalmıyor, onu gerçekten tartışıyor, düşüncesinin problemlerini çözümlüyor. Kendi ifadesiyle: "Žižek'i eksiklikleri ve ıskaladıklarıyla düşünme"ye çalışıyor.

Bundan birkaç yıl önce Türkiye'de bir edebiyatçının, György Lukács'ı köylü ve ilkel bir kültür ve edebiyat anlayışının temsilcisi olarak damgalayan sözleri 'meşhur' olmuştu. Hasan Ünal Nalbantoğlu ile Barış Mücen'in Marksist Macar düşünürün anlam arayışını gündeme getiren makalesi, Lukács'ın böyle yarı-tahsilli kabalıklarla bir kenara atılamayacağını hatırlatıyor. Bu da *"rethinking"*in hikmetini gösteren yazı. Ünal Nalbantoğlu, otuz yıl önceki bir çalışmasını, Barış Mücen'in işbirliğiyle geliştirerek yeniden yazdı. Dergimizin bu sayısında düşünürlere dair refleksiyon bir ağırlık merkezi oluşturuyor. Üzerine eğilinen bir başka 'büyük' isim, Hannah Arendt. Genç akademisyen Onur Kara, "Arendt ve politika tutulması" başlıklı yazısında, aynı zamanda, bir yılı aşkın süredir takip ettiğimiz "Türkiye toplumunu birarada tutan nedir?" sorusu etrafındaki tartışmayı sürdürüyor. Kara'nın Arendtgil ilhamla yaptığı tesbit, bu yazının provokasyonunu özetliyor: *"Türkiye toplumu, apolitikliği ve anti-politikliği içselleştirmiş bir kitle olması dolayısıyla ancak birarадadır; eylemsizlik halindedir, durmaktadır."*

Arif Dirlik, *Toplum ve Bilim*'e katkısını, Anglosakson akademik literatürdeki tabiriyle bir "*rethinking*" makalesiyle sürdürdü. Türkçesiyle: Tekrar düşünüyor, yeniden ele alıyor; 20 yıl önce yayımladığı önemli bir makalesindeki konuları, Çin Devriminin 60., "Reform ve Açılım" politikasının 30. yıldönümü vesilesiyle yeniden masaya yatırıyor. *Post-sosyalizm* kavramı temelinde analiz ettiği günümüz Çin'inde, yeni "kalkınmacı" çizgi bağlamında bir "toplumsal ve siyasal dönüşüm" isteğinin veya şiarının durumunu, imkânlarını, geleceğini tartışıyor. 'Çin'e mahsus sosyalizm' deneyinin muhasebesiyle 'yeni' Çin jeopolitiğinin analizini hemzemin kılan bir bakış.

20. yüzyıl başı sosyal tarihine eğilen iki makale yer alıyor elinizdeki sayıda. Uzun yıllar bir "politik başarı öyküsü" addedilen, –milliyetçi bakış açısından öyle addedilmeye de devam eden–, Türk-Yunan Nüfus Mübadelesi, bir zamandır travmatik bir olgu olarak sorgulanıyor. Onur Yıldırım'ın makalesi, Mübadele'nin tam da toplumsal travma veçhesine bakıyor. Bunu yaparken de Türkiyeli okurların aşina olmadıkları bir malzeme kullanıyor: İki Yunanlı yazarın, Mübadele'nin "faydalarına" odaklanan çalışmalarını ele alıyor. Söz konusu metinlerde, bu zorunlu göçü, etnik homojenliği tesis eden bir "vaka-yı hayriye" olarak gören milliyetçi zihniyeti teşhis ediyor.

"Önce Mülkiye sonra Türkiye" sloganını biliriz: Türkiye'nin modern öncü okullarından Mülkiye Mektebinin zümrevî elit ideolojisini hicvetmek üzere kullanılır. Mehmet Beşikçi, Mülkiye Mektebinin erken dönemini mercek altına alarak, bu okul mezunlarının kendilerine nasıl bir politik misyon atfettiklerini inceliyor. Meslekî-zümrevî dayanışma ile "vatan kurtarma" ülküsü arasında salınan ilk kuşak Mülkiyelilerin bu kesiti, kâh Kemalizmin ön-tarihini, kâh bürokrasi tarihini, kâh kamu emekçileri örgütlenmesinin ön-tarihini incelemeye dönük patikalar açıyor.

Türkiye'de son yıllarda doğa tahribine karşı muhalefet hareketlerinde belirli bir gelişme var. Bu hareketlerin sosyo-politik analizine ilişkin çalışmalara ihtiyaç var. Duygu Avcı, Fikret Adaman ve Begüm Özkaynak'ın Kazdağı'ndaki altın arama faaliyetlerine karşı gelişen direnişin söylemini inceleyen çalışması, bu açığa kapatmaya dönük bir katkı sağlıyor. Bu direnişte adalet, geçim, ekolojik denge, yerel kalkınma, çevre hakkı, ekonomik fayda gibi söylem unsurlarının nasıl, hangi stratejilerle eklemlendiklerine bakıyor yazarlar.

Bu sayıda, toplumsal cinsiyet araştırmaları 'branşında' bir katkı da yer alıyor. Ece Öztan'ın uzun makalesi, Amsterdam/Hollanda'daki göçmen kadınlar örneğinde annelik rejimini inceliyor. Bu deneyimlerin, kamusal-özel hayat alışverişi içinde hem anneliği hem de "göçmen kadın" kimliğini nasıl yeniden ürettiğini gösteriyor.

"Türkiye toplumunu birarada tutan nedir?" meselemizi, sadece Onur Kara'nın yazısıyla değil, geçen sayıda açtığımız soruşturma formatında da sürdürdük. Ümit Cizre'nin provokasyonu: "Ordu bütünüyle toplumdur" önermesinin düşündürdükleri üzerine.

TANIL BORA

Slavoj Žižek düşüncesinde liberalizm ve özgürlük sorunu*

*H. Bahadır Türk***

Özet: Bu makalenin amacı, Slavoj Žižek düşüncesinde karşımıza sıkça çıkan iki ana temayı, liberalizm ve özgürlük temalarını konumlandırmaya çalışmaktır. Bunu yaparken söz konusu temaların hangi yöntemsel tercihlerle ele alındığı ve bizatihi bu temaların ne türden karakteristiklere sahip olduğu tartışılacaktır. Makale çerçevesinde, öncelikle ve ağırlıklı olarak, Žižek metinlerine dayanan açıklayıcı-yorumlayıcı bir perspektif üzerinden liberalizm ve özgürlük arasındaki ilişkiselliğin izi sürülecektir. Makalenin temel argümanı; Žižek'in liberalizm eleştirisinin daha çok gündelik yaşam pratiklerine dayanan bir yaşam tarzı algısıyla ilintili olduğu ve bu çerçevede kullanımda olan özgürlük söyleminin, Žižek için, daha çok yüzeysel/sahte bir serbestiyet anlayışına işaret ettiğidir. Makalede ayrıca Žižek'in liberalizm ve özgürlük nosyonlarına bakışının onun "siyasal olan"ı düşünme biçimiyle bağlantılı olduğu iddia edilmekte ve Žižek'in liberalizm eleştirisinin ve özgürlük nosyonuna yaklaşımının bazı belirsizliklerle malul olduğu ileri sürülmektedir.

Anahtar sözcükler: İdeoloji, siyasal, liberalizm, özgürlük, totalitarizm, kapitalizm, küreselleşme

I. Giriş

1949 yılında Ljubljana'da doğan Sloven düşünür Slavoj Žižek; hiç kuşkusuz günümüzün en renkli düşünürlerinden birisidir. Marksizm ve psikanaliz, kültür ve siyaset, kapitalizm ve ideoloji, güncel siyaset ve popüler kültür gibi ögeleri Lacan'dan miras aldığı hayli "zorlu" bir terminoloji[1] ve Hegel referansla-

(*) Bu makale Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümü tarafından düzenlenen Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi'ne (14-16 Ekim 2010, Bursa) sunulmuş bildirinin genişletilmiş ve gözden geçirilmiş halidir.

(**) Çankaya Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü.

1 Žižek metinlerinin çekirdeğini oluşturan bu terminolojinin açıklanması ya da eleştirilmesi bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Bununla birlikte Gerçek, İmgesel, Simgesel, jouissance, objet petit a, arzu gibi bu terminolojinin bir parçası olan kavramlar için Metis Yayınları'ndan çıkan

rı üzerinden ele alan Žižek hakkında sadece genel bir bakışla bile uzunca bir malumat listesi çıkarılabilir: Söz gelimi 15 yaşındayken yönetmen olmak ister, 1960'larda üniversitedeyken Lacan, Kristeva, Foucault, Derrida gibi Fransız post-yapısalcı kuramcılardan etkilenir, Heidegger ve dil temalı ilk kitabını 20 yaşındayken yazar (Steele, 2009), Ljubljana Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde "Fransız Yapısalcılığın Teorik ve Pratik Bağı" başlıklı 400 sayfalık yüksek lisans tezi Marx'a karşı fazla eleştirel bulunduğundan reddedilir ki yakın bir zamanda verdiği bir mülakatta Žižek "Marksist olmadığı için ona saldıran profesörlerin şimdi milliyetçi olmalarının ve ona Marksist olduğu için saldırmalarının çok ironik" olduğunu söyler (O'Hagan, 2010), 1970'li yıllarda felsefe çevirileri yapar, 1981'de ülkesinde aldığı fesefe doktorası derecesine ek olarak psikanaliz doktorasını tamamlayacağı Fransa'ya gider ve Jacques Alan Miller'in Lacan seminerlerini takip etmeye başlar, aynı zamanda psikanalisti olan Miller'a psikanaliz seansları sırasında sürekli olarak yalan söyler, izlediği filmlerden hareketle hikâyeler uydurur (Boynton 1998'den akt. Kay, 2006: 27), ellinin üzerinde kitabı yirmiden fazla dile çevrilir, metinlerinde "kuşkusuz Marksistler olarak Marx'ın çalışmasına bağlılığımızın uğruna Marx'ın hatasını belirlemeliyiz" (Žižek, 2003b: 27), "komünizm, eşitlikçi bir kolektif yerine, dayanışmacı organik cemaat öneren Sosyalizme karşı koymalıdır" (Žižek, 2010b: 198), "Marksizm fikrini kurtarmak istiyorum. (...) Marksist toplumsal özne kavramsallaştırmasını, iktidar kavramını ya da daha radikal bir şekilde devrim, sömürü ve benzeri temel Marksist vizyonu problematize etmeliyiz" (Steele, 2009) ve benzeri görüşlere sıkça yer verse de ünlü bir hazır giyim markası olan Abercrombie & Fitch'in 2003 sonbahar kataloğu için Lacan tarzında bazı fikirler, kendi deyişiyle "aptalca cümleler" kaleme alır. "Bir keresinde kendisine yardım etmiş birine yardım ettiğini" söylediği bu projenin eleştirmenleri tarafından kendisine karşı kullanılmasına, "böyle bir şirketten nasıl para alabildiğine" yönelik sorulara kızar ve "Amerikan üniversite sisteminden para kabul etmekten daha az suçluluk duyarak" cevabını verir (Dilworth, 2004). Ama Princeton, The New School, Columbia gibi Amerikan Üniversiteleri'nde de bulunur. 1990'da Slovenya'nın ilk demokratik seçimlerinde dört üyeli başkanlık makamı için Liberal Demokratların adayı olur, ancak beşincilikle yetinmek zo-

---

Žižek kitapları *İdeolojinin Yüce Nesnesi* (2002), *Kırılgan Temas* (2002) ve *Yamuk Bakmak*'ın (2004) "sözlük" bölümlerine, ayrıca Sarah Kay'in *Žižek* (2006) çalışmasındaki "Žižekçi Terimler Sözlüğü"ne bakılabilir. Bu terminolojinin Žižek metinlerindeki kullanımı ve onun "en sıradan görünen şeylere bile getirdiği farklı bakış" Eagleton tarafından ironik bir dille şu örnek üzerinden aktarılır: "İlk bakışta sosisli sandviçteki sosis, sandviç ekmeğinin iki parçasını ayırıyormuş gibi görünür. Ancak, sandviç ekmeğinin kendisi, sosisin etrafında yarattığı bir 'boşluk'tan, hayalî bir 'çerçeve'den başka bir şey değildir. Ekmek, sosisin desteğidir ve o olmadan sosis hiçliğe doğru yol alır." Bkz. Eagleton, 2006: 214. Bu kavramsal çerçeveye dayanan Žižek metinlerinin ve entelektüel bir figür olarak Žižek'in temel karakteristikleri ise *International Journal of Žižek Studies*'in editörlerinden Paul A. Taylor tarafından şöyle sıralanır: "İlgi alanına giren konuların eklektik çeşitliliği, iyi (ya da muzip) bir espri anlayışı (humour), paralaks bakış, spekülasyona duyulan inanç." Bkz. Horvat, 2007: 2-3.

runda kalır.[2] Dünyanın pek çok yerinde seminerler veren, televizyon programlarına katılan, hakkında belgeseller yapılan bir figür olarak Žižek, Robinson ve Tormey'in ifadeleriyle, "radikal teori dünyasında, entelektüel süperstar konumuna ulaşmayı" başarır (Robinson-Tormey, 2005: 62). Terry Eagleton'ın "tek bir paragrafta Hegel'den Jurassic Park'a, Kafka'dan Ku Klux Klan'a atlayabilen, hem ürkütücü derecede üretken hem de baş döndürecek kadar çok yönlüdür" dediği (Eagleton, 2003: 205) ve "kültürel teorinin Elvis'i" olarak selamlanan Žižek hakkında onun çalışmalarındaki temalara değinen pek çok kitap basılır. Hatta 2007'de halen web üzerinden yayınına devam eden *International Journal of Žižek Studies* adında hakemli bir dergi kurulur.[3] Popülaritesi arttıkça üzerinde "I love Žižek" yazılan muglar, "Žižek the magnificent" yazan tişörtler, Žižek resimli çantalar satılmaya başlanır.[4] Aslında tüm bu popüler karmaşa içinde "entelektüel" figürünün yaşadığı dönüşüm Žižek örneğinde oldukça sağlam bir araştırma konusu olabilir. Ya da onun bir "entelektüel süperstar" olduğu iddiaları farklı veçheleriyle tartışılabilir. Ancak bu çalışmanın temel amacı; Slavoj Žižek'in[5] "akademik-entelektüel piyasa" içindeki konumundan çok, bizatihi onun düşüncesinde sıkça karşımıza çıkan bir temayı, "liberalizm ve özgürlük" temasını merkeze alarak Žižek'in söz konusu temaya hangi yöntemsel tercihler ile yaklaştığını ve bu temanın Žižek metinlerinde ele alındığı şekliyle taşıdığı genel karakteristikleri tartışmak olacaktır. Bunu yaparken öncelikle ve ağırlıklı olarak Žižek metinlerine başvurularak, açıklayıcı-yorumlayıcı bir perspektif-

2 Bu deneyimiyle ilgili bir söyleşide şunları söyler: "Iktidar partisini desteklediğim için tüm arkadaşlarımı kaybettim: Tüm solcu arkadaşlarım benden nefret etti ve tabii tüm sağ da öyle..." Bkz. Lovink, 1995. Taylor'ın belgeselinde de seçim sürecinde adayların katıldığı ve televizyonda yayınlanan bir yuvarlak masa toplantısının görüntüleri izlenebilir. Žižek adaylardan birinin "onun kesinlikle aramızdaki en yüksek IQ'lu kişi olduğuna eminim ama bugün masada bulunanların yarısı kadar konuştu" demesini kendini öne çıkaran "ölümcül bir hata" olarak değerlendirir ve seçimleri neredeyse kazanacağını söyler. Bkz. Taylor, 2005. Žižek'e göre adaylığının ardındaki asıl motivasyon eski totaliter güçlerle (komünistler) ulusal birlik takıntılı milliyetçiler arasında bir alternatif yaratmaktır. Bkz. Žižek, 2007a: 13. Žižek'in aday olduğu Slovenya Liberal Demokrasi Partisi'ne dair genel bir malumat için bkz. http://en.wikipedia.org/wiki/Liberal_Democracy_of_Slovenia

3 Bkz. http://Zizekstudies.org/index.php/ijzs/index. Derginin editörlerinden Paul A. Taylor, Žižek'in çalışmalarına olan ilgisinin ve bu yönde bir dergi çıkarma fikrinin kaynağı olarak İngiltere'deki entelektüel çevrenin yeknesak griliği, medya içindeki entelektüel söylemin birörnekliği, Žižek'in teori ve pratik arasındaki bağlantı kurma becerisi ve kültür endüstrisine yaklaşımı gibi nedenleri sayıyor. Bkz. Horvat, 2007: 1-2.

4 Bazı örnekler için bkz. http://www.cafepress.co.uk/+i-heart-Zizek+mugs. Ayrıca bkz. http://shop.cafepress.com/Zizek ve http://www.cafepress.co.uk/+Zizek+bags

5 Žižek'in yaşamına dair –burada da kısmen yer verilen– biyografik bazı notlar için bkz. O'Hagan, 2010. Ayrıca bkz. http://www.lacan.com/Zizekchro.htm. Genel bir Žižek bibliyografyası için bkz. http://www.lacan.com/bibliographyzi.htm. Žižek'le ilgili çok eğlenceli bir mülakat için ise bkz. Greenstreet, 2008. Žižek, kısa soru-cevaplara dayalı bu mülakatta "hayatının aşkının felsefe olduğu"ndan, "tekrar tekrar Wagner dinleyerek rahatladığı"ndan, en değerli servetinin Hegel'in toplu eserlerinin yeni Almanca edisyonu olduğundan, eğer zamanda geriye gidebilse 19. yüzyıla gidip Hegel'in verdiği bir dersi takip etmek istediğinden, en büyük hayal kırıklığının komünizmin başarısızlığı olduğundan, "aptal insanları mutlu görmenin" kendisine sıkıntı verdiğinden, favori maskeli balo kostümü olarak kendi yüzünün maskesini seçeceğinden ve böylece insanların onun o olmadığına, bir başkasının oymuş gibi davrandığına inanacağından bahsederek kendisinden bir sır vermesi istendiğinde şöyle söyler: "Komünizm kazanacak".

ten Žižek'in metinlerinde karşımıza çıktığı haliyle liberalizm ve özgürlük arasındaki ilişkinin kurgulanışı ve bu ilişkinin özgün bir konumu haiz olup olmadığı meselesi ele alınacaktır.

II. İdeoloji nosyonu ve siyasalı yeniden konumlandırmak

Žižek metinlerinde karşımıza çıkan temel karakteristiklerden birisi, siyasal olanın hakiki anlamını ortaya koymaya yönelik bir çaba ve siyasal olanın içeriksizleştirilmesine yönelik güçlü bir itirazdır. Sarah Kay'in yerinde hatırlatmasıyla "Žižek'e göre politika her şeyi içermektedir. (...) Žižek politik alanı eski usulde, iktidar aracılığıyla tanımlar: İktidarı empoze etme, kullanma ya da ona karşı direnme biçimleri; onun kimin çıkarları için hizmet ettiği ya da kötüye kullanıldığı ve onun üretim ve kaynakların dağılımı üzerindeki etkileri" (Kay, 2006: 181-182). Žižek metinlerinde karşımıza çıktığı haliyle hakiki siyaset, özgürlük imkânlarını mündemiç bir mücadele alanıdır ve bu mücadele alanını anlamak siyasal öznelerin konumlarını yeniden düşünmekle mümkündür. Žižek için günümüzde adına siyasal dediğimiz şey güçlü bir biçimde içeriksizleşmektedir. Bu, aynı zamanda, siyasetin salt teknik bir alana dönüştürülmesine yönelik de bir itirazdır.

Bir bakıma Žižek, Jacques Rancière'in politika ve polis kavramları arasındaki farkı akla getiren bir biçimde polis'ten –gerçek anlamıyla– "politika"ya dönmek ister. Hatırlatmak gerekirse Rancière için politika "daima yalnızca çekişmeci olabilecek bir kamunun etkinlik alanı"na (Rancière, 2005: 35) işaret eden, "konuşan varlıklar olarak sayılma hakkına sahip olmayanların (...) kendilerini bir şekilde saydırdıkları için varolan" (Rancière, 2005: 49) ve "her bir sınıfı kendisinden farklı olarak kuran şey" (Rancière, 2005: 39) olarak, kuruluşu "sınıf mücadelesinin kuruluşuna özdeş" (Rancière, 2005: 38) bir pratiktir. Polis ise "ortaklaşalıkların kümelenmesinin ve rızasının işler kılınmasının, güçlerin örgütlenmesinin, yerlerin ve işlevlerin dağıtımının ve bu dağıtımı meşrulaştırma sistemlerinin gerçekleştirilmesini sağlayan prosedürler kümesi" (Rancière, 2005: 51), yani geleneksel anlamda politika olarak kabul ettiğimiz şeydir. Dolayısıyla Žižek için asıl mücadelenin liberal sinizme dayalı teknik bir polis algısından gerçek anlamıyla bir politikaya geçişle ilgili olduğunu iddia edebiliriz. Bu geçişi, Žižek'e göre, engelleyen ve 'siyasalın travmatik boyutunu küçültmeye, yok etmeye yönelik" olarak varolan dört siyaset biçimi vardır: "Kapalı, organik biçimde yapılanmış homojen bir sosyal uzam yaratmayı amaçlayan 'cemaatçi çaba"ya işaret eden "kök siyaset", "siyaseti siyasetsizleştirme" çabası çerçevesinde örgütlenmiş ve siyaseti salt "bildik partiler/failler arasında temsilî uzamda düzenlenen bir yarışmaya" dönüştürmeye yönelik bir tavır olarak "yarı-siyaset", "siyasal mücadeleyi tümüyle benimseyen ancak siyasal alanı "sadece asıl yerleri Başka bir Sahne (yani ekonomik süreç) olan olayların oynanmakta olduğu bir gölge-tiyatrosu" olarak gören "Marksist (veya Ütopik Sosyalist) Meta-Siyaset" ve

"mevcut mücadeleyi siyasetin direkt militarizasyonu aracılığıyla 'aşırılaştırarak', bir başka deyişle, 'Biz ile Onlar' arasındaki simgesel karşıtlığa yer bırakmayan amansız bir savaşa dönüştüren" bir siyasetsizleştirme gayreti olarak "ultra-siyaset" (Žižek, 2005b: 229-230).[6]

Bu dört temel siyaset biçiminin bizi getirdiği nokta *siyaset-sonrası siyaset*'tir[7] ve burada sadece siyasalın anlamının daraltılması değil bizatihi askıya alınması söz konusudur. Onun deyişiyle, "günümüzde siyasetin bir başka dejenerasyonu ile, *siyaset-sonrası siyaset* ile karşı karşıyayız. Siyaset-sonrası siyaset, siyasallığı basitçe bastırmaya çabalamaz (...), onu tümüyle ve kati bir şekilde men eder. (...) İktidar için yarışan muhtelif partilerde vücut bulan farklı küresel ideolojik anlayışlar arasındaki malum mücadele, siyaset-sonrası siyasetle beraber yerini aydın-teknokratların (ekonomistlerin, kamuoyu uzmanlarının vs.) işbirliğine ve liberal çok-kültürcülere bırakmıştır." (Žižek, 2005b: 240). *Siyaset-sonrası siyaset* ve siyasalın içeriğinin parçalanışı süreçleri siyasal öznelerde de yansımasını bulur. Rancière'in de belirttiği gibi "siyasal özneyi düşünülebilir kılan, siyasal ilişkidir; tersi değil" (Rancière, 2007: 139). Bu ilişki üzerinden Žižek,[8] yine Rancière'in "cemaatin kısımlarını saymanın iki biçimi" olarak söz ettiği "her türlü eklentiyi dışlamak" (polis) ve "payı olmayanların payını saymak" (politika) sorunu (Rancière, 2007: 149) üzerinden siyasal özne kategorisinin oluşum sürecindeki politika'dan polis'e dönüşün[9] somut bir örneği olarak şunları söyler: "Tipik bir şekilde, günümüzün eleştirel ve politik söyleminde 'işçi' terimi

---

6 Bu tartışma için ayrıca bkz. Žižek, 2007b: 186-188. Žižek burada oluşturduğu tabloda kök-siyaset (archi-politics) ve ultra-siyaseti (ultra-politics) geleneksel; yarı-siyaset (para-politics) ve meta-siyaseti (meta-politics) ise modern siyaset biçimleri olarak değerlendiriyor. Buna göre yarı-siyaset ve kök-siyaset uyuma dayalı, ultra-siyaset ve meta-siyaset ise antagonizmalara dayalı bir karakter sergiliyorlar. Yarı-siyaset meta-siyasetle, kök-siyaset ise Schmitt'ci ultra-siyasetle bir "karşılıklılık" ilişkisi içinde gözüküyor. Meta-siyaset nosyonuna ilişkin olarak ekonomi ve siyaseti içiçe düşünmenin olanaklılığını tartışan ve nihai Marksist paralaksın "birbirlerine indirgenemez" pozisyonlardaki ekonomi ve siyaset arasında olduğuna ilişkin bir değerlendirme için bkz. Žižek, 2007c: 223-225. Ultra-siyasete yönelik bir yorum olarak ise Žižek'in, Alfonso Cuaron'un "The Possibility of Hope" belgeselinde "günümüzde siyasetin temel biçiminin, motifinin korku olduğu" yönündeki açıklamaları akılda tutulabilir. Bkz. Cuaron, 2007.

7 "Siyaset-sonrası siyaset" aslında Žižek tarafından "siyaset-sonrası biyosiyaset" olarak tanımlanan şeye de işaret eder. Günümüzün hâkim siyaset biçimi olarak" siyaset-sonrası siyaset" veya "siyaset-sonrası biyosiyaset"in temel unsuru korkudur. Dolayısıyla burada söz konusu olan bir "korku siyaseti"dir (devlet müdahalesinin genişlemesinden, göçmenlerden, ekolojik felakatlerden vb. duyulan korku). Bkz. Žižek, 2007d: xxvi. "Siyaset sonrası siyaset"in ayırt edici bir özelliği de bu çalışmada da değinilecek olan "siyasetin kültürelleştirilmesi"dir. Bkz. Žižek, 2008ı: 349.

8 Žižek'in siyasal özne meselesiyle ilgilendiği açıktır. Ancak meseleye yaklaşımının keskin bir muğlaklıktan muzdarip olduğunu da söylemek gerekir. Söz gelimi "o eski 'oportünist halkın tarihsel hedefinin farkında olan bir devrimci bedenle töz değiştirmesini sağlamak (...) devrimci partinin görevidir" (Žižek, 2008c: 149) gibi bu görünüşte ortodoks açıklamanın sınıfsal vurgudan yoksunluğu, üzerinde düşünmeye değer bir noktadır. Bu noktaya dikkat çeken Bülent Somay da "halkın bir fail sayılmak için fazlasıyla belirsiz" bir kategori olduğunu söylemekte haklı gözüküyor. Bkz. Somay, 2008: 193.

9 Öte yandan bu noktada dikkatli olmak gerekir, zira Rancière için "siyasetin varoluluşu hiçbir biçimde zorunlu değildir; tersine tahakküm biçimlerinin tarihinde daima geçici bir kaza olarak meydana gelen bir olaydır". Bkz. Rancière, 2007: 148.

ortadan kalktı, göçmenler onun yerini aldı (...) Bu şekilde işçilerin sömürülmesinin sınıf sorunsalı, çokkültürcü 'Ötekiliğe yönelik hoşgörüsüzlük' vb. sorunsalına dönüştü. (...) Francis Fukuyama'nın 'tarihin sonu' tezi hızla ününü kaybetmiş olsa da hâlâ sessizce liberal demokratik kapitalist düzenin bir şekilde sonunda 'doğal' toplumsal düzeni bulduğunu varsayıyoruz" (Žižek, 2008c: 301). Peki ama neden? Neden "kapitalist düzenin bir şekilde sonunda 'doğal' toplumsal düzeni bulduğunu varsayıyoruz"?[10]

İşte bu noktada devreye Žižek metinlerinin *leitmotiv*'i olarak ideoloji nosyonu girer.[11] Žižek metinlerinde karşımıza çıkan teorik kurguyu, kavramsal tartışmaları ya da yöntemsel tercihleri ideoloji kavramını ıskalayarak okumak mümkün gözükmemektedir. Ernesto Laclau, Slavoj Žižek'in ideoloji ve söylem tartışmaları paralelinde sarfetmiş olduğu zihinsel mesaiyi, "Lacancı psikanaliz, Hegelci felsefe ve Saul Kripke'nin anti-deskriptivizmi'ni biraraya getiren bir yaklaşımla söylem teorisini siyasal analiz alanına doğru genişletmeye dönük olarak" (Laclau, 1993: 436) son dönemlerde ortaya çıkan oldukça önemli bir çaba olarak değerlendirmektedir. Žižek'in ideoloji kavramsallaştırması için vurgulanması gereken ilk husus şudur: Žižek için "ideoloji yalnızca bir 'yanlış bilinç', gerçekliğin yanılsamaya dayalı bir temsili değildir" (Žižek, 2002f: 36).[12] Tüm bu çerçeve içinde öznenin zorunlu olarak bir yanlış temsil ya da yanlış bilinç sarmalında olması gerekmez. Žižek pek çok metninde "bilmiyorlar ama yapıyorlar" şeklindeki o klasik Marksist formülü yeniden yapılandırır ve günümüzün ideolojik işleyiş mekanizmaları için geçerli olabilecek formülü "Ne yaptıklarını gayet iyi biliyorlar, ama yine de yapıyorlar" şeklinde açıklar (Žižek, 2004c: 54).[13] Ayrıca Althusser'i anımsatan bir biçimde ideoloji-

10 Žižek bu yöndeki çabaların "ütopyacı çabalar" olarak değerlendirilmesine karşı çıkarak "Liberal demokrat kapitalist düzenin kaidelerini sorgulama denemelerini tehlikeli bir biçimde ütopyacı bulanlara verilecek yanıt budur: Bugünkü krizde bizatihi bu düzenin ütopik nüvesinin neticeleriyle karşı karşıyayız." (Žižek, 2010b: 219) değerlendirmesinde bulunur ve bu doğrultuda durumun kritikliğini ortaya koymaya çalışır: "Bugün için tek hakiki soru şudur: Kapitalizmin baskın biçimde doğallaştırılmasını onaylıyor muyuz, yoksa bugünün küresel kapitalizmi kendisinin sonsuz yeniden üretimini önleyecek kâfi miktarda karşıtlık barındırıyor mu? Bu türden dört karşıtlık mevcuttur: Belli belirsiz görünen ekolojik felaket tehdidi, 'zihinsel mülkiyet' adı verilen şey için özel mülkiyetin münasip olmayışı, yeni tekno-bilimsel gelişmelerin sosyo-etik uzantıları, son olarak yeni Apartheid biçimleri." Bkz. Žižek, 2010b: 193.

11 Žižek metinlerinde ideoloji nosyonu için yetersiz fakat kısmen malumat sağlayıcı bir değerlendirme için Türk, 2005.

12 Žižek'in deyişiyle "İdeolojinin 'yanılsama'yla kendi toplumsal içeriğinin çarpık temsili ile hiçbir ilgisi yoktur. Ezcümle: Siyasi bir bakış açısı nesnel içeriği konusunda gayet doğru bir tavır aldığında bile yine de bütünüyle ideolojik olabilir." Žižek, 2002c: 52. Aynı değerlendirmenin yer aldığı bir başka Žižek yazısı için bkz. Žižek, 2007: 18.

13 Žižek bu bağlamda –iyi bir örnek olarak– bir söyleşisinde şu anekdotu aktarır: "Niels Bohr'u bilirsiniz, Kopenhaglı kuantum fizikçisi. Kır evini ziyaret eden bir arkadaşı, kapının girişinde bir at nalı görür; biliyorsunuz, Avrupa'da batıl inançların bir parçası olan at nalının güya kötü ruhların eve girmesini engellediğine inanılır. Bir bilimadamı olan arkadaşı sorar: 'Fakat bir dakika, buna gerçekten inanıyor musun?' Niels Bohr 'Elbette hayır. Aptal değilim. Ben bir bilim adamıyım' der. Arkadaşı tekrar sorar: 'O halde niçin burada bulunduruyorsun?' Niels Bohr ne cevap veriyor biliyor musunuz? 'İnanmıyorum ama bu at nalını bulunduruyorum çünkü ona inanmasan bile işe yaradığı söyleniyor.' Bugünün ideolojisi işte bu. Demokrasiye inanmıyoruz – hiç kimse inanmıyor. Onunla eğlen dur, vesaire fakat bir şekilde sanki işliyormuş gibi yapıyoruz." Bkz. Good-

nin dışsallıklar üzerinden işlediğinin, maddileştiğinin altını çizer. Örneğin, Claude Levi-Strauss'un besin hazırlamayla ilgili göstergebilimsel üçgenini (çiğ, pişirilmiş, kaynatılmış) Alman, Fransız ve Amerikan tuvalet tipleriyle karşılaştırır. Žižek'e göre, söz konusu tuvalet tipleri (örneğin Fransız tuvaletinde deliğin arkada olması ve dışkının hemen kaybolması) öznenin bedenin içinden gelen nahoş dışkıyla nasıl ilişki kurması gerektiğine dair ideolojik bir algılamanın ürünüdür: "Nitekim bir akademisyen bir yuvarlak masa toplantısında kolayca ideoloji-sonrası bir evrende yaşadığımızı iddia etse de hararetli tartışmalardan sonra ayakyolunu ziyaret ettiği anda yine ideolojiye batar" (Žižek, 2002d: 145-146).

Žižek, ideoloji analizinde kullandığı araç setini Hegel'in din olgusuna ilişkin olarak ayırt ettiği üç ana uğrağa atıfta bulunarak oluşturur: *Öğreti, inanç ve ayin* (Doctrine, belief, ritual). Bu ana uğraklar Hegelci *Kendinde, Kendi için, Kendinde ve Kendi için* kategorileri ile örtüşmektedirler. Bu kategoriler ve uğrakların ise Žižek'in ideoloji terimine yaklaşımında çizdiği tabloda şu şekilde karşımıza çıktıklarını görürüz: "Bir fikirler (teoriler, kanaatler, inançlar, akıl yürütme işlemleri) kompleksi olarak ideoloji, dışsallığı içinde ideoloji, yani ideolojinin maddiliği, İdeolojik Devlet Aygıtları, ve son olarak, en ele avuca sığmaz alan, toplumsal 'gerçekliğin' kendisinin kalbindeki 'kendiliğinden' ideoloji". Bu tablonun daha da somutlaşmış halini Žižek'in liberalizm tarifinde de görmek mümkündür: "Bir öğreti olarak liberalizm (Locke'tan Hayek'e çeşitli düşünürlerce geliştirilmiş), ayinler ve aygıtlar içinde (özgür basın, seçimler, piyasa vs.) maddileşmiş haliyle liberalizm ve öznelerin 'özgür bireyler' olarak yaşadıkları 'kendiliğinden' deneyimlerde rol oynadığı haliyle liberalizm" (Žižek, 2004c: 55-56).[14]

III. Bir yaşam tarzı olarak liberalizm

Žižek metinlerinde karşımıza çıktığı haliyle liberalizm ve günümüzdeki haliyle neo-liberalizm[15] ağırlıklı bir biçimde bir *yaşam tarzı*[16] olarak sorunsallaştırılır.

---

man-Gonzalez, 2009. Ayrıca bkz. Žižek, 2008ı: 300. Žižek bu noktanın altını Wright'ın "The Reality of Virtual"ında da çizer. Anne babaların Noel Baba'ya inanmadıkları halde "çocukları hayal kırıklığına uğratmamak" için inanıyormuş gibi yapmalarına karşın çocukların da, kendilerine sorulması durumunda "anne babalarını hayal kırıklığına uğratmamak ve hediyelerini alacaklarından emin olmak için" inanıyormuş gibi davrandıklarını söyleyeceklerini belirtir ve hemen ardından benzeri bir ilişki biçiminin siyasal hayatımız için de geçerli olduğunu, kimsenin demokrasiye inanmadığını ama ona yönelik pratikleri sürdürdüğünü ifade eder. Bkz. Wright, 2004.

14 Žižek'in söz konusu sınıflandırması için ayrıca bkz. Laclau, 1996.

15 Burada şunu vurgulamakta fayda var: Žižek'e göre neo-liberalizmin gerçekte ne anlama geldiği çok açık değildir ve öncelikli olan bu konuda bir adım atabilmektir. Žižek'e göre "devletin rolünün küçültülmesi, devlet müdahalesine değil etkileşime dayalı bir yönetim fikri, esneklik" gibi unsurlarla tanımlanan neo-liberalizmin tarif ediciliğinde eksik bir şeyler var"dır ve söz gelimi "Reagan ve Bush döneminde ABD'de devletin artan gücü ve etkisi, devlet aygıtlarının genişlemesi, ekonomiye müdahale vb. süreçler ile neo-liberalizme atfedilen özellikler örtüşmemekte"dir Bkz. Chance, 2006.

16 Buradaki haliyle "yaşam tarzı" kavramı en genel haliyle "insanları birbirinden farklı kılan davranış kalıpları"na işaret etmektedir. Bkz. Chaney, 1999: 14.

Aslında bu onun yöntemsel tercihlerine de uygun bir tavırdır. Gündelik yaşam pratikleri, popüler kültür ögeleri, filmler[17] başta olmak üzere tüketilen kültürel ürünler; Žižek metinlerinin zengin malzemeleri arasında yer almaktadır. Zira Žižek için kitle kültürünü düşünmek son derece hayatidir. Bu doğrultuda kendi pozisyonunu şöyle açıklar: "Bugün siyasal analiz kitle kültürünü görmezden gelemez. Benim için temel ideolojik tutumlar, büyük felsefi ifadelerde değil, sadece kitle kültüründe yansımasını bulmayan ama bir noktaya kadar kitle kültürü içinde oluşturulan yaşam pratiklerinde –nasıl davranıyorsunuz, nasıl tepki veriyorsunuz– saklıdırlar. Kitle kültürü bugünün merkezî ideolojik mücadele alanıdır" (Henwood, 2002). Bu kültürün işlediği temel tektonik olarak ise "kapitalizmin sorunu (...) onun aslında evrensel, nötr bir toplumsal ilişkiler matrisi olmasıdır" (Žižek, 2008c: 318).

Böylesi bir yöntemsel tercihe sahip olan Žižek için liberalizm, ayrıcalıklı bireylere bir tür "kapanma alanları" yaratır. Žižek bu "kapanma alanları"nın işleyişini şöyle tasvir etmektedir: "Parası olanlar gitgide kapalı kapılar ardına saklanıyor, medya mensuplarının büyük ilgi gösterdiği olaylara katılmaktansa evlerinde özel konserler, moda gösterileri ve sanat sergileri düzenliyorlar (...) Söz gelimi cebinde Hindistan pasaportu, İskoçya'da şatosu, New York'ta hafta sonu evi ve Karayipler'de kendine özel adası olan yeni bir küresel sınıf boy gösteriyor" (Žižek, 2010: 116).[18] "Dışardakiler"i Agambenci anlamıyla bir tür "belirsiz-

17 Žižek, Fiennes'in "The Pervert's Guide to Cinema" belgeselinde sinemayı "nihai sapkın sanat" olarak tanımlar: "Sinema size arzu ettiğiniz şeyi vermez, size nasıl arzu edeceğinizi söyler." Bkz. Fiennes, 2006. Yeri gelmişken belirtelim: Žižek'in metinlerinde karşımıza çıktığı haliyle filmler; hem Žižek metinlerinin okunabilirliğini artıran eğlenceli bir unsur hem de karmaşık teorik sorunların somutlaştığı bir düzlem olarak ikili bir işlev arzetmektedir. Žižek'i çekici yapan detaylardan biri de onun okurun izlediği filmlerde "göremediği" şeyleri görmesini sağlamasıdır. Örneğin Fiennes'in belgeselinde Hitchcock'un Psycho (Sapık, 1960) filminde Norman Bates'in yaşadığı 3 katlı evin zemin katının egoyu (Bates'in normal davrandığı yer), üstkatın süperegoyu (ölü annenin bulunduğu yer) ve bodrum katının id'i temsil ettiğini (Bates'in "yasa dışı" yönelimleri) söyler. Bu arada Hitchcock filmlerinin Žižek metinlerinde kendisine bir hayli yer bulduğunu da belirtelim. Özellikle Hitchcock'un Vertigo (Yükseklik Korkusu, 1958) ve Rear Window (Arka Pencere, 1954) filmlerinin. Örneğin Žižek "Love Without Mercy"de yer alan seminerinde "pratik olarak sanat hakkında hiçbir şey bilmediğini, bu yüzden en güvenli yola, Alfred Hitchcock'a başvuracağını" söyleyerek "Anti-Platonik" bir film olarak nitelediği Vertigo'dan sahneler analiz eder. Bkz. Abreau, 2003. Bir başka metnindeyse Lacan'ın nesne-bakış üzerine söylediklerini Arka Pencere üzerinden düşünür. Bkz. Žižek, 2009b: 42-44. Ya da yine id, ego, süperego üzerinden bir yorumu ve keyif-haz-fantazi kavramları üzerinden Lacancı bir okumayı Lynch'in Lost Highway'i (Kayıp Otoban, 1997) için yapar ve filmin kahramanlarından Dick Laurent'in süperegoyu temsil ettiğini söyler. Bkz. Žižek, 2008d: 46. Veya bazı metinlerinde filmleri de kendi içinde karşılaştırır ve bunu yaparken hayli uç örnekler seçer. Mesela Lynch'in Mulholland Drive'ı (Mulholland Çıkmazı, 2001) ile Columbus'un Home Alone (Evde Tek Başına, 1990) filmlerini "gerçeğin bir kısmının kurgusallaştırılması" üzerinden birbirine yakın bulur. Bkz. Žižek, 2009c: 76-77. Veyahut Kieslowski filmlerini, özellikle Dekalog'u (1989) "ahlâktan etiğe kayma"nın örnekleri olarak değerlendirir. Bkz. Žižek, 2008e: 42. Nihayetinde Žižek için "bir film asla 'yalnızca bir film' ya da bizi eğlendirmeyi ve dolayısıyla dikkatimizi dağıtarak bizi asıl sorunlardan ve toplumsal gerçekliğimiz içindeki mücadelelerimizden uzaklaştırmayı amaçlayan hafif bir kurgu değildir." Bkz. Žižek, 2010d: 15. Žižek'in filmlere bakışıyla ilgili eğlenceli bir söyleşi için bkz. Aytaç vd., 2007: 55.

18 Bu bağlamda Žižek, Sao Paolo kentini örnek gösterir ve şehirdeki "250 helikopter pisti"ne dikkat çekerek, "sıradan insanlarla karışma tehlikesinden kendilerini tecrit etmek için zengin-

lik mıntıkası"na[19] hapseden bu paradigma içinde "liberal demokrasinin sorunu, yapısal nedenlerle *a priori* olarak evrenselleştirilememesidir. (...) Zafer kazanmış liberal-demokratik 'yeni dünya düzeni'ne gittikçe daha fazla damgasını vuran şey 'içeri'yi 'dışarı'dan ayıran sınırdır- 'içeride' kalmayı becerenler ('gelişmişler', insan hakları, sosyal güvenlik vs. kurallarının geçerli olduğu kişiler) ile ötekiler, dışlanmışlar arasındaki sınırdır" (Žižek, 2002e: 240-241). Zaten Žižek'in deyişiyle "liberal bakışın kendisi (...) Öteki'nin dışlanması üzerine kurulduğu için" (Žižek, 2002e: 242) liberal paradigmaya içkin bir dışlama pratiğinden bahsetmek mümkündür. Bu bağlamda bu dışlama pratiklerinin bir tür mega-alanı bizatihi küreselleşmedir. Žižek, küreselleşmeyi "dünya sistemi olarak kapitalizmin ortaya çıkışı" olarak görür ve "küreselleşmeye dahil edilenler ile ondan dışlananlar arasındaki bir bölünme"den bahseder (Žižek, 2009g: 355). Dolayısıyla küreselleşmenin nihai sonucu bütünleşme değil bölünmedir.[20] Bu bölünmenin somutlaşımı ise yaşam tarzları üzerinden gerçekleşir.

Yaşam tarzlarına vurgu yapan bu türden bir okumanın ihtiyatlı bir ilk değerlendirmesi bize Žižek'in liberalizm, liberal demokrasi, kapitalist sistem ya da liberal-parlamenter konsensüs dediği şeyin en temel özelliklerinden birisinin bir tür "yüzeysel serbestiyet" olduğunu gösterir. Onun deyişiyle, "egemen politik konsensüsü ciddi biçimde sorgulamadığı sürece istenileni yazıp söylemek", "global ekolojik felaket olasılıkları, insan hakları ihlalleri, cinsiyetçilik, homofobi, antifeminizm, yalnızca uzak ülkelerde değil, megapollerimizde de artan şiddet, Birinci Dünya ile Üçüncü Dünya, zenginle yoksul arasındaki uçurum" gibi konular üzerine eleştirel değerlendirmeler yapmak mümkündür (Žižek, 2004c: 8).[21] Bununla birlikte "bugünün liberal demokratik egemenliği yazılı olmayan bir tür *Denkverbot* (düşünme yasağı) ile sürdürülmekte"dir: "Varolan düzeni ciddi olarak zorlayan politik bir projeye en ufak bir ilgi gösterildiğinde derhal verilen yanıt: 'Ne kadar iyi niyetli olsa da sonu yeni bir Gulag olacak!'tır. Sürekli holokost, Gulag ve yakın tarihin Üçüncü Dünya felaketlerine atıfta bulunmanın ideolojik işlevi bu *Denkverbot*'a destek vermemiz için işlerin çok daha kötü

---

ler helikopter kullanmayı tercih ediyor" tespitini yapar. Bu haliyle şehir, Žižek'e, "Blade Runner ve Beşinci Element gibi filmlerdeki fütüristik şehirleri" anımsatır, zira "yeryüzünün tehlikeli sokaklarında sıradan insanlar karınca gibi kaynarken, zenginler havada gezmekte"dir. Bkz. Žižek, 2010a: 117.

19 Ki burada söz konusu "belirsizlik mıntıkası"nın oluşum sürecinin doğrudan "egemen şiddet"in devreye girmesiyle ilgili olduğunu da belirtmek gerekir. Agamben'in deyişiyle "egemen şiddet, yasa ile doğa, dışarı ile içeri ve şiddet ile hukuk arasında bir belirsizlik mıntıkası" oluşturmaktadır. Bkz. Agamben, 2001: 90.

20 Benzer bir şekilde "The Possibility of Hope"da Žižek, küreselleşmenin temel sonuçlarından biri olarak "her yerde duvarların ortaya çıkması"nı (örneğin ABD'nin Meksika sınırına 'ördüğü' duvar) gösterir ve buradaki bölünmenin anlam boyutunda da yaşanan bir bölünme olduğuna dikkat çeker. Žižek'e göre "küresel kapitalizmin en radikal etkisi bizi anlamlı bir bütünlük hissinden mahrum bırakmasıdır." Bkz. Cuaron, 2007.

21 Žižek şöyle devam eder: "Bugün etnik, dinsel veya cinsiyetçi şiddetin yeni biçimleriyle nasıl mücadele edilmesine ilişkin çeşitli konularda bir araştırma için uluslararası, devlet ya da şirket fonlarına ulaşmaktan daha kolay bir şey yoktur." Bkz. Žižek, 2004c: 8.

olabileceğini hatırlatmaktır" (Žižek, 2004c: 8)[22] ve "en özgür seçimler bile onları meşrulaştıran ve düzenleyen yasal prosedürleri, seçim sürecini (gerekirse zor kullanarak) güvenceye alan devlet aygıtını vs. sorgulatmaz" (Žižek, 2008f: 18).

Buradan hareketle siyasalın kavranışı da siyasal aktörlerin genel yapısı da değişmiştir. Söz gelimi; yeni toplumsal hareketler geleneksel siyasi partilerden "aynı anda hem daha azını hem de daha çoğunu isterler. Yani "yeni toplumsal hareketler" rutin siyasi mücadeleye girmeye gönülsüzdürler; sürekli diğerleri gibi siyasi parti olmak istemediklerini vurgularlar, kendilerini iktidar mücadelesi alanından muaf tutarlar. Gelgelelim aynı zamanda amaçlarının sıradan siyasi partilerinkinden çok daha radikal olduğunu da açıkça belirtirler: Peşinde oldukları şey (...) yaşam paradigmasının değişmesidir" (Žižek, 2004a: 219). Tüm bu çerçeve içinde Žižek, Fukuyama'nın liberal demokrasinin mutlak zaferine işaret eden ve "küresel bir liberal dünya toplumunun doğuşunun köşebaşında beklediğini" müjdeleyerek, "bu aşırı Hollywoodvari mutlu sona doğru engellerin sadece ampirik ve olumsal olduğunu anons eden" (Žižek, 2009a: 10) "tarihin sonu" iddiasının iki tarihsel momentte tıkandığına dikkat çeker.[23] Bunlardan ilkinde, yani 11 Eylül 2001'de[24] –ABD'nin kendi topraklarında uğradığı saldırıyla– "liberal demoratik politik ütopya"; ikincisinde yani 2008'de dünyada patlak veren büyük finansal krizde ise "Fukuyama'nın ütopyasının ekonomik özelliği", bir başka deyişle sorunsuz işleyen bir liberal ekonomik piyasa modeli çökmüştür (Žižek, 2009a: 10).[25] Bu tıkanıklık hali kapitalizmi ve onun felsefi-siyasal mantığı olarak kabul edilebilecek liberalizmi yeniden düşünmeyi zorunlu kılar. Žižek, metinlerinde bu çağrıyı yaparken şunu hatırlatmaktan da geri kalmaz: "Liberalizm, Avrupa'da on yedinci yüzyılda, Otuz Yıl Savaşları'ndan sonra ortaya çıkmıştır. Aciliyet gerektiren bir soruna verilen bir cevaptı liberalizm: Birbirini dışlayan dinî inançları olan bir grup insanla nasıl yönetilebilir bir mekân inşa edebiliriz? Liberalizmin başlangıcında bir alçakgönüllülük vardır. Esasında liberalizm, 'insan kraldır' doktrini değildir. (...) İnsanların birbirlerini katletmeden birarada yaşayabileceği bir alan inşa etme girişimidir" (Rasmussen, 2007: 80).

Dianna Dilworth'e verdiği mülakatta ise Žižek; aslında liberalizmle "büyük bir sorunu" olmadığına işaret ederek, doğuşuna bakıldığında liberalizmin özün-

---

22 Žižek *Denkverbot* kavramını 1960'ların sonundan itibaren Almanya'da uygulanan *Berufsverbot*'a (devlet kurumlarında çalışma yasağı) atıfla kullanır. Bkz. Žižek, 2009ı: 144.

23 Žižek bu tıkanıklık haline işaret etmekle birlikte şuna da dikkat çeker: "Fukuyama'nın 'Tarihin Sonu" kavramıyla dalga geçmek kolay ama bugün çoğunluk Fukuyamacıdır: Liberal-demokratik kapitalizm ekseriyetle mümkün olan en iyi toplumun nihayet bulmuş formülü olarak kabul edilmektedir, yapılabilecek tek şey onu daha adil, müsamahakâr kılmaktır." Bkz. Žižek, 2010b: 187-188 ve Žižek, 2008ı: 421.

24 11 Eylül'ün yol açtığı travmayla ilgili olarak Žižek, Wachowski Kardeşler'in filmi Matrix'e (1999) atıfta bulunur: "Neo karakteri "gerçek gerçeklik"te uyandığı zaman "direniş lideri Morpheus onu şu ironik ifadeyle selamlar: 'Gerçeğin çölüne hoş geldin!'. 11 Eylül'de New York'ta benzeri şeyler olmadı mı? New York sakinleri o gün 'gerçeğin çölü'yle tanıştı." Bkz. Žižek, 2002b: 294.

25 11 Eylül'le birlikte Fukuyamacı "liberal ütopyanın öldüğü" yönündeki değerlendirme için ayrıca bkz. Žižek, 2009f: 103.

de "asil bir proje" olduğunun altını çizer ve günümüzde liberalizmi eleştirmenin moda olmasına rağmen –liberalizmin Otuz Yıl Savaşları'ndan sonra dinsel hoşgörü sorununun çözümü doğrultusunda bir ortak alan yaratma konusundaki ılımlı ve dürüst tavrını hatırlatarak– "bu projede içkin olarak kötü bir şey görmediğini" söyler. Bununla birlikte şunları da eklemeyi ihmal etmez: "Bugün benim liberalizmde, ekonomik liberalizmde değil ama radikal insan hakları liberalizminde gördüğüm sorun felsefi yaklaşımı. Son 30 yılda olan en üzücü şey komünizme ve hatta Batı'nın sosyal demokrat refah devletine olan inancı kaybetmemiz. (...) Küresel kapitalizm kendisine dair hiçbir şey yapamayacağınızı temel bir gerçek olarak kabul ediliyor" (Dilworth, 2004). Anlaşılabileceği üzere Žižek için sorun daha çok varolan düzenin mümkün düzenler içinde en iyisi olduğu yönündeki hâkim görüşü sorgulamak ve bu doğrultuda politik alternatifleri ve bu alternatifleri geliştirecek bir mücadele istencini yaratmanın yollarını düşünmektir. Žižek "liberalizmin özü"yle sorunu olmadığına işaret ederek "liberal kapitalizmin ironide bulunmaksızın büyük başarılarının (özgürlükler, maddi yaşam standartları vb) farkında" olduğunu (Žižek, 2009g: 354) belirtse de gelinen noktada Žižek'in liberalizme yönelik eleştirileri liberalizmin yapısal özellikleriyle ilintilidir. Örneğin şöyle bir değerlendirmede bulunur Žižek: "Liberal için siyasal alan kamusal meselelerin iradesini ilgilendiren kararların alındığı dar bir alanla sınırlıdır – yalnızca mahrem (cinsel) ilgiler değil, sanat, bilim, hatta ekonomi dahi bu sınırlı ufkun dışında kalır. Tabii Marksist radikale göre siyasallık, sosyal alandan özel mahremiyetlerimize dek hayatımızın her alanına sinmiştir- bir şeyin 'siyaset dışı', 'özel' vs. olarak algılanması varlığı inkâr edilmiş olan siyasal bir kavrama dayanır" (Žižek, 2005b: 218-219). Bir başka yerde ise liberalizmin kilit kavramı özgürlüğün "evrensel bir nosyon" olarak kapitalist dinamikler içinde nasıl konumlandırıldığına bakar ve bir yaşam tarzı olarak liberalizm içindeki ayırt edici vasıflardan birine işaret eder: Žižek için "her türlü ideolojik Evrensel –örneğin özgürlük, eşitlik– zorunlu olarak bütünlüğünü bozan, yanlışlığını açığa çıkaran özgül bir durum içerdiği sürece 'yanlış'tır. Örneğin özgürlük; bir dizi türden oluşan (ifade ve basın özgürlüğü, vicdan özgürlüğü, ticaret özgürlüğü, siyasi özgürlük vb.) evrensel bir anlayıştır; ama aynı zamanda yapısal bir zorunluluk sayesinde bu evrensel anlayışı yıkan özgül bir özgürlüktür de (işçinin piyasada kendi emeğini özgürce satabilme özgürlüğü). Yani bu özgürlük fiilî özgürlüğün tam zıttıdır: İşçi emeğini özgürce satarak özgürlüğünü kaybeder – bu özgür satış ediminin gerçek içeriği işçinin sermayeye köle olmasıdır. Buradaki canalıcı nokta şüphesiz şudur: 'Burjuva özgürlükleri' çemberini kapatan, tam da bu özgürlüktür, kendi zıttının biçimidir" (Žižek, 2002f: 37). Dolayısıyla Žižek "liberalizmin özü" ile "bugünkü liberalizm" ya da "günümüz liberalleri" arasına bir çizgi çizmeye çalışsa da ikna edici olmaktan uzaktır. Bu noktada Žižek metinlerinin "günümüz liberalleri"ni eleştirirken sert bir polemik üslubuna ve vulger bir dile sahip olduğunu da belirtelim. Ör-

neğin Žižek, metinlerinde kah "günümüzdeki hoşgörülü ama kansız liberaller"e (Žižek, 2008c: 349) kah "konformist liberal şerefsizler"e (Žižek, 2003a: 9) kızar. Bazen ise daha insaflıdır ve "yumuşak kalpli bazı liberaller"e (Žižek, 2009g: 360) seslenmekle yetinir.

Žižek'in liberalizmi bir yaşam tarzı olarak konumlandırması; onun metinlerindeki bir başka karakteristik unsurun, "günümüz kapitalizminin kültürel eleştirisi"nin bir uzantısı olarak değerlendirilebilir. Liberal bakışın kapitalist dinamikler üzerinden gündelik yaşam pratikleriyle iç içeliği hem yeni yaşam tarzlarının ve tüketim kalıplarının belirlenmesinde kendisini gösterir hem de Žižek'in günümüz liberal-kapitalist toplumunda yakaladığı bir özellik olan haz erteleyici, seçme özgürlüğü görünümündeki aşırı-düzenleyici kodlarda cisimleşir. Žižek'e göre asıl ilginç paradoks "uğrunda ölünecek bir aşkın nedenin hayal bile edilemeyeceği liberal toplumlarımızda, hedonist, faydacı veya tinsel açıdan daha da egoist bir tutum takınmamıza nasıl izin verildiği"dir. Bu, "istediğiniz her şeyi yapabildiğiniz bir durumla değil, paradoksal bir durumla sonuçlanır: hayatının zevkini çıkarabilirsin ancak yağlı yemek yok, cinsel taciz yok, şu yok bu yok. Muhtemelen insanlık tarihinde mikro hayatlarımızın kişisel davranış düzeyinde bu kadar sıkı bir biçimde düzenlendiği bir toplum daha olmamıştır. (...) Kahve iç ama kafeinsizse, bira iç ama alkolsüz olsun, tatlı ye ama içinde şeker olmasın" (Rasmussen, 2007: 76).

"Artı-değerin kapitalist dinamikleriyle artı-hazzın libidinal dinamikleri arasındaki bağlantı"ya dikkat çeken Žižek "kapitalist mala kusursuz örnek olduğu kadar artı hazzın da cisimleştiği Coca-Cola" örneğini düşünmemizi ister ve Cola'nın "hiçbir somut ihtiyacı tatmin etmediğinden" ötürü "ihtiyacımızı başka bir içecekle giderdikten sonra" bile tam da bu "çok gereksiz karakteri dolayısıyla susuzluğumuzu daha da çok doyumsuz hale getirmesi"nden bahseder söz gelimi: "Cola'yı ya da herhangi bir içeceği iki nedenden dolayı içeriz: Susuzluk giderilmesi ve besin değeri ya da tadı için. Kafeinsiz diet cola'da besin değeri askıya alındığı gibi Cola'nın tadının temel maddesi Kafein de kullanılmaz- geriye kalan saf dış görünüş, bir maddenin hiçbir zaman gerçekleştirilemez sahte vaatleridir. Bu anlamda kafeinsiz diet cola ile adeta 'bir şey kılığında hiçbir şey' içtiğimiz doğru değil midir?" Bu noktada Žižek, "ne kadar çok cola içersen o kadar susarsın (asıl ihtiyaç ertelenir ve artar)" ile "ne kadar çok kâr yaparsan daha fazlasını istersin" arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Tüm bu özellikleriyle Coca-Cola bir "objet petit a"dır (Žižek, 2003b: 32-34)[26] ve dolayısıyla Žižek için bir yaşam tarzı olarak liberalizm ve kapitalizm sadece artık değerle değil artık hazla da ilişkilidir.

---

26 "Objet-petit-a"nın içeriğiyle ilgili olarak Žižek şunları söyler: "Jacques Lacan, algılanan pozitif, ampirik nesnede kaçınılmaz olarak benim bakışımdan kaçan ve böylece onu arzu etmenin itici gücü olarak işlev yüklenen bu paradoksal tekinsiz nesneyi *Objet-petit-a* olarak adlandırdı, arzunun nesne-nedeni; onun diğer bir adı da *plus-de-jouir*'dir, "artık-haz"; bu da nesnenin pozitif, ampirik özellikleriyle meydana gelen tatminin "fazlasını" adlandırır." Bkz. Žižek, 1996: 67.

IV. Eklemleyici bir pratik olarak liberalizm

Žižek şunu sorar: "Dinsel-kōktenci rejimlerden kurtulmak için doğru çōzūm Batılı liberal demokrasiyi getirmek midir, yoksa bu rejimler bizzat liberal demokrasinin bir semptomu mudur? 'Ōzgūr' demokratik seçimlerin 'kōktendincileri' iktidara getirdiği Cezayir ve Filistin gibi yerlerde ne yapmalı?" (Žižek, 2010a: 123). Bu bağlamda belki şunu akılda tutmak gerekebilir. Demokrasiyi "her şeyden ōnce biçimsel yasallıkla ilişkili" (Žižek, 2004b: 95)[27] gōren Žižek için liberal hak ve ōzgūrlūkler basitçe kapitalist dinamiklerin ūrūnū değildir. Onun deyişiyle "bugūn liberal demokrasi ve ōzgūrlūkle ōzdeşleştirdiğimiz tūm ōzellikler alt sınıfların 19. yūzyıl boyunca verdiği uzun ve zorlu bir mūcadele ile kazanıldı; hiç de kapitalist ilişkilerin doğal bir sonucu falan değillerdi" (Žižek, 2010a: 107).

"Demokrasi bugūn gerçekten ne anlama gelir?" sorusu Žižek için ōnemlidir. Zira gūnūmūz temsilî demokrasisini dūşūnmek, liberalizmi ve kapitalizmi de dūşūnmektir aslında. Ona gōre "bugūn kapitalizmin kendisinin radikal bir şekilde sorgulanmasını engelleyen şey, tam da kapitalizme karşı mūcadelenin demokratik biçimine duyulan inançtır. (...) Hollywood'un 'sosyo-eleştirel' filmlerine varana kadar herkesin anti-kapitalist kesildiği bugūn, anti-kapitalizm gōstereni yıkıcı iğnesini yitirmiştir. (...) Bugūnūn kūresel kapitalist evreninin sert çekirdeği, hakiki temel gōstereni budur: Demokrasi" (Žižek, 2008g: 15-16). Žižek için demokrasi "itaat edilen belli kuralları kabullenmek", "eylemden kaçmaya yōnelik bir oportūnizmle malul olmak", "gerçek karar alış sūreçlerini ōrtbas etmek" gibi ōzellikleri būnyesinde taşıyan bir karakteristiğe sahiptir ve bu karakteristik son dōnemde yeniden gūçlenen "yalnızca demokrasi için yeterince olgun olanlar"ın demokrasiye hakkı olduğu gibi bir bakıştan da beslenir (Žižek, 2009f: 101-102).

Bu noktada hem bu liberal demokratik konsensūsūn hem de bir eklemleyici pratik olarak liberalizmin nasıl işlediğine ōrnek olarak Žižek'in 1968 ūzerine sōylediklerini dūşūnmek anlamlı olabilir (Žižek, 2008a).[28] Žižek'in temel argūmanı 1968'in, liberal-kapitalist mantık tarafından būnyesine eklemlenmiş bir tarihsel kesit olduğu yōnūndedir. Dolayısıyla Žižek'e gōre " '68 ruhu" ya da hareketi politik açıdan kaybetmiş bir harekettir. '68'in ōzūnū oluşturan tūm o politik radikalizminden geriye kalan şeyin radikal bir kimlik siyaseti ve buna bağlı

---

27 Žižek bu eksende şunları sōyler: "Benim için demokrasi, formal anlamda, değerli ancak kendinde bir sonsuz hakikatin, otantisitenin ya da onun gibi bir şeyin ōlçūtū değil. (...) Ve bu noktada ben utanma hissetmeden bir anarşist olduğumu sōyleyebilirim. (...) Tūm sōylediğim demokrasiyi fetişleştirmememiz gerektiği. Solun būyūk bir kısmı liberal demokrasiyi ve kapitalizmi sorguluyor. Benzer bir şekilde gençken insani yūzlū bir sosyalizm istiyorduk, gūnūmūz solunun būyūk bir kısmının istediği ise insani yūzlū bir kūresel kapitalizm." Bkz. Derbyshire, 2009. Ayrıca bkz. Žižek, 2009g: 359.

28 Žižek'in 1968'le ilgili bu tartışmasına daha ōnce 1968 kitabı ūzerine Birgūn Kitap ekine yazdığım bir yazıda da değinmiştim. Bkz. Türk, 2008.

olarak hazcı bir özgürlük söylemi olduğunu söyler bize Žižek. Žižek'e göre; '68 olayları üzerinden yaşadığımız zamanlara bakmak bizi '68'in politik radikalizminin mutlak yenilgisi, hâkim bir hazcılık, fetişleştirilmiş bir kimlik siyaseti ve kapsayıcı bir "new age" kültürü ile karşı karşıya getirir. Bununla birlikte Žižek için toplumsal açıdan '68 hareketi muzaffer bir harekettir. Zira ataerkil otoriteye başkaldırı, kadın özgürleşimi, cinsel kimliğe dayalı farklılıklar liberal-kapitalizmin de kabul edip desteklediği toplumsal-kültürel görüngülerdir. Žižek'in '68 hareketinin başarısını muhasebe ederken kullandığı toplumsal düzlem-siyasal düzlem ayrımı karşımıza diğer kritik tarihsel anların değerlendirilmesinde de çıkar.

Bu çerçevede Žižek 1968, 1989 ve 2005 şeklinde sıraladığı üç kritik momentin bir tür Hegel'ci üçleme oluşturduğunu savunur. Bu üçlemenin mantığına göre; Mayıs '68 hareketinin politik açıdan yaşadığı mağlubiyetin ve toplumsal açıdan elde ettiği galibiyetin zıttı 1989'da ortaya çıkmıştır. 1989'daki "anti-komünist ayaklanma" politik açıdan başarılı olmuş ve komünizm çökmüştür. Ancak 1989 momenti için konuşacak olursak toplumsal düzlemde bir başarısızlık söz konusudur. Çünkü "komünizmin çöküşü"nün ardından ortaya çıkan sistem vahşi bir kapitalizm, etnik bir milliyetçilik, yükselen popülizm gibi bir dizi krizden muzdariptir. '68'in parlamenter demokrasi karşıtı radikal söylemleri ile 1989'un parlamenter demokrasiye kucak açan liberal söylemleri arasındaki zıtlık, bizi üçüncü bir momente taşır: 2005'e. Paris banliyölerinde arabaların yakıldığı bir kaos anı, Fransa'nın göç politikalarının tıkandığı bir kriz anı, varoşlardaki yoksul göçmenlerin öfkesinin açığa çıktığı bir şiddet anı olarak 2005 Ekim'i bize ne ifade eder? Žižek'in sözleriyle: " '68 ayaklanması yönetici ideoloji tarafından hızla sahiplenilmişti, böylece onun başlıca artetkisi kapitalizmi devirmek yerine kapitalist özgür dünyanın düşmanını, reel sosyalizmi devirmek oldu. 2005'te, '68'den '89'u çıkardıktan sonra ne kalırsa onu elde ettik, yani onun edimsel politik gizilinin gerçekleşmesini- herhangi bir programı olmayan saf akıldışı ayaklanmayı" (Žižek, 2008a: 31-32). Şu halde bu Hegelci üçlemenin bize söylediği şeylerden birisi de iki farklı tarihsel momentteki politik ve toplumsal düzlemler arasındaki örtüşmenin yol açtığı kriz halidir. Daha somut bir biçimde belirtmek gerekirse, Mayıs '68'in toplumsal düzlemdeki başarısı ve liberal mantığın bünyesine eklemlenmesi ile 1989'un politik düzlemdeki başarısı ve ortaya çıkardığı serbest piyasa düzeninin rakipsiz kaldığı kabulü bizi anlamdan arınmış, saf haliyle bir şiddet pratiğine taşımıştır.

Liberal-kapitalist akıl, Žižek'e göre, belirgin ve sınırları net bir bilişsel harita sunmaz. '68'in bize sunduğu perspektiften bakıldığında durduğumuz yer anlam ve hedeften yoksun, new-age kültürüne yakın hazcı pozisyonlarla işaretlenmiş ve bizi "zincirlerinden başka kaybedecek hiçbir şeyi olmayan proleterler"den çok "her şeyi kaybetme tehlikesiyle yüz yüze proleter"ler durumuna getiren bir düzlemde yer almaktadır. Bir başka deyişle, 1968'in toplumsal düzeyde kurmaya ve işletmeye çalıştığı idealler bütünü liberal-kapitalist mantık tarafından

bir haz kültürüne indirgenmişken, 1989'un "tarihin ve ideolojilerin sonu" gibi yaftalarla bezeli politik idealleri ve toplumsal-ekonomik bunalımları yaşadığımız zamanın akışını belirliyorken, elimizde sadece 2005 Ekimi'nde Paris'te patlak veren türden "ötekilerin öfkesi" kalmışken artık hepimiz homo sacer'izdir (Žižek, 2008a: 55-57).[29] Egemenlik alanında[30] konumlandırılmış "kutsal insan"larızdır biz artık. Žižek'in Giorgio Agamben'den ödünç aldığı ve "öldürülebilen ama kurban edilemeyen bir insan-kurban"a (Agamben, 2001: 113) işaret eden bu "homo sacer/kutsal insan" kavramı bu haliyle 1968'in içinden "tam şimdi"ye bakıldığında çıkan manzaranın da adıdır aslında.

Liberalizmin söz konusu eklemleyici gücüne yönelik bir hamle olarak Üçüncü Yol politikalarını düşünmek de anlamlı olabilir. Žižek'e göre Üçüncü Yol aslında kapitalizmin devamına yönelik bir politikalar bütünüdür. Bir "orta yol"dan çok, basitçe "Birinci Yol"un yeniden onaylanmasıdır. Žižek için "Üçüncü Yol'un gerçek mesajı bir 'İkinci Yol'un olmadığı, küresel kapitalizme gerçek bir alternatif olmadığıdır. "Üçüncü Yol basitçe insani bir küresel kapitalizmdir" (Polidori, 2000; Žižek, 2007d: xxxviii). Bu haliyle Üçüncü Yol politikalarının sosyal demokrasi, muhafazakârlık, liberalizm sacayağına dayanan eklektik kurgusunu Žižek'in işaret ettiği anlamda bir "siyaset-sonrası siyaset" örneği olarak okumak mümkün gözükmektedir. Örneğin Žižek için "Thatcher devrimini kendi içinde bir rastlantı, bir tarihsel kaza olmaktan bir zorunluluğa yükseltmeyi beceren Üçüncü Yol'cu Blair Hükümeti'dir" (Žižek, 2008g: 27; Žižek, 2008ı: 189).[31] Bu arada Žižek'in liberalizmin eklemleyici bir pratik olarak sergilediği esnek yapının radikal bir siyaset imkânını üretmek için bir mazeret olmaması gerektiğinin altını dikkatle çizdiğini de akılda tutmalıyız. Žižek bu bağlamdaki konumunu şöyle açıklıyor: "Her eylemi 'bu sisteme dahil edilecek' diyerek bertaraf eden sahte-radikallerden nefret ediyorum. Elbette ki her şey sisteme dahil edilebilir. Bu, tamamen hiçbir şey yapmamak için harika bir mazeret" (Rasmussen, 2007: 85).

Liberal eklemleme mekanizması, Žižek'e göre, "siyasetin kültürelleştirilmesi" (Žižek, 2008h: 119) dinamikleri üzerinden de işler. Siyasalın kendisi kültürel olana indirgenirken, siyasal sorunlar kültürel sorunlar olarak ele alınır. Bu mekanizmanın kültürelleştirilmeye yönelik söz konusu işleyişinin liberalizmin tarihsel olarak bünyesinde barındırdığı özsel niteliklerinden beslendiği söylenebilir. Söz gelimi bir ideoloji olarak liberalizmin temel unsurlarından birisi olan

29 Bu noktanın altı zaten Agamben tarafından çizilmiştir. Agamben'e göre "eğer bugün artık belirgin bir kutsal insan tipi yoksa bunun nedeni herhalde şudur: Bugün hepimiz homines sacri'yiz." Bkz. Agamben, 2001: 153.

30 Agamben'in deyişiyle "egemenlik alanı, cinayet işlemeksizin ve kurban etmeksizin adam öldürmenin meşru olduğu alandır ve kutsal hayat –yani öldürülebilen; ama kurban edilemeyen hayat– da bu alanda zaptedilen hayattır. Bkz. Agamben, 2001: 113.

31 Daha veciz bir ifadeyle "Thatcher, Thatcherci değildi, o sadece kendisiydi. Thatchercılığı bir mefhum olarak gerçekten biçimlendiren kişi (John Major'dan da fazla) Blair olmuştur." Bkz. Žižek, 2008g: 27.

"hoşgörü" hem siyasetin kültürelleştirilmesi sürecinin kurucu bir unsurudur hem de bu sürecin bir parçası olarak çokkültürlülük tartışmalarının argümanlarını devşirdiği asli mecradır. Žižek'in deyişiyle günümüzde "siyasal eşitsizlik ya da ekonomik sömürü tarafından belirlenmiş siyasal farklılıklar kültürel farklılıklara dönüştürülmek suretiyle doğallaştırılır ve nötralize edilir" (Žižek, 2008h: 119). Nihayetinde adaletsizlik, eşitsizlik veya sömürü gibi sorunlar hoşgörüsüzlüğün farklı biçimleri olarak karşımıza çıkartılır. Žižek tam da bu noktada siyasetin kültürelleştirilmesinden kültürün siyasallaştırılmasına geçilmesi gerektiğinin altını çizer. Bu noktadan hareketle siyasal ve kültürel olan arasındaki ilişkiyi düşünmek, zamanımızın ruhuna uygun olarak "silahlı mücadele, siyasal mücadele ya da özgürleşim seçenekleri yerine temel çarenin hoşgörü olarak gösterildiği" (Žižek, 2008h: 119) bir siyasal paradigma içinde özgürlük ve totalitarizm arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmenin de kapılarını açabilir.

V. Totalitarizm ve özgürlük: Kavramları yeniden düşünmek

Slavoj Žižek düşüncesinde liberalizm ve özgürlük sorunu arasındaki bağlantıyı düşünmek için elverişli bir zeminin totalitarizm kavramı olduğunu ileri süreceğim. Žižek'e göre; "bütün kariyeri boyunca totalitarizm; serbest radikalleri ehlileştirmek, liberal-demokratik hegemonyayı garantilemek, rakip muhatap, Sağcı-Faşist diktatörlüğün ikizi liberal demokrasinin solcu eleştirisinden vazgeçmek gibi karmaşık bir operasyonu sürdürebilmiş ideolojik bir nosyon olagelmiştir" (Žižek, 2003a: 9). Žižek'e göre totalitarizm, hâkim liberal paradigma tarafından bir tür "hayalet kavram" olarak kullanıma sokulur. Radikal bir siyaset imkânının her sorgulanışında olası bir totalitarizm tehdidine ya da totalitarizmin Gulag ya Holokost gibi somut kesitleri üzerinden tarihsel örneklere işaret edilir. Bu, Žižek'e göre "utanç verici bir şantaj unsuru"dur. Žižek; radikal ve gerçek bir siyaset imkânı için Stalin ile birlikte saygıyla yadettiği Lenin'in "Proleter Devrimi ve Dönek Kautsky" türündeki metinlerinde iyice belirginleşen vulger polemik üslubunu anımsatan bir biçimde, bu türden bir totalitarizm algısını işlevselleştiren güruhu yukarıda da belirttiğim gibi "konformist liberal şerefsizler" olarak adlandırmayı seçer. Žižek'in deyişiyle, "konformist liberal şerefsizler bu yolla düzeni savunurken kendilerine ikiyüzlü bir tatmin bulurlar" (Žižek, 2003a: 9).[32] Belki de bu yüzden Žižek'e göre "çoğu liberal kapitalist demokrasiden en kötü Stalinist terör daha iyidir. Tabii ki her ikisinin de pozitif içeriği kıyaslandığı anda kapitalist demokrasinin Refah Devleti kıyaslanamayacak kadar iyidir – Stalinist 'totaliterliği' bütün negatifliğine rağmen kurtaran şey resmî görünüş, onun açtığı alandır" (Žižek, 2004b: 80).

32 Žižek'in *Biri Totalitarizm mi Dedi?* kitabının "Giriş" kısmında geçen bu tespit "Sınıf Mücadelesi mi, Postmodernizm mi?" makalesinin sonlarında da kullanılmıştır. Makalenin çevirmeni "konformist liberal şerefsizler" yerine "konformist liberal hergeleler"i tercih etmiş. Bkz. Žižek, 2009ı: 145.

Bu bağlamda liberalizmin sol ve sağ totaliter yaklaşımlara eşit uzaklıktaki pozisyonu aslında liberalizmin ideolojik esnekliği ve pragmatik yapısından kaynaklanmaktadır. Žižek şöyle yazar: "Solcu ve Sağcı totalitarizm karşısındaki eşit mesafeli 'saf' liberal duruş a priori sahtedir, insanın taraf olması ve birini diğerine göre temel bir şekilde 'daha kötü' ilan etmesi gerekir. (...) Politikadaki minimal fark Nazizmle Stalinizm arasındaki fark sayılmaz mı? (...) Stalinist gulag ve Nazi imha kampı arasındaki fark da o tarihsel momentte uygarlıkla barbarlık arasındaki farktı" (Žižek, 2008b: 89). Stalin'in gulagları tasfiyesindeki[33] "hedef onların hepsini öldürmek değil, onların iradelerini kırmak, direnişlerini acımasızca ezmek, onlara kimin efendi olduğunu göstermekti. (...) Nazilerin son aşamada hedefledikleri şey ise Yahudileri birey olarak yok etmek, onları bir ırk olarak ortadan kaldırmaktı" (Žižek, 2008b: 89).[34] Aslında bu bakış açısı Žižek metinlerinde karşımıza çıktığı haliyle liberal demokratik konsensüsün içindeki totaliter özü anlamak için de kritiktir. Žižek liberal değerlerin yüceltimine dayanan günümüz toplumu içinde totalitarizm pratiklerinin kapitalist bir mantıktan izler taşıyan bir biçimde işlediğini iddia eder. Žižek metinlerinde karşımıza çıkan bir başka olgu da liberal/kapitalist mantığın siyasal alana nasıl nüfuz ettiği sorunudur. Bu bağlamda Žižek artık işkence pratiklerinin de bir "taşeronlaştırmaya" tâbi olduğunun altını çizer. Taşeronlaştırma üzerinden işkencenin yol açtığı hukuki sorunlar, etik kaygılar, kamuoyunun protestoları gibi "dezavantajlar" massedilir (Žižek, 2004b: 26-27). Söz gelimi Guantanamo'daki tutuklular "doğrudan homo sacer statüsünde"dir ve "tutuklular kendilerini kelimenin tam anlamıyla bir yasal boşlukta" bulurlar (Žižek, 2004b: 55). Bu türden bir taşeronlaştırma, radikal bir siyaset ya da hakiki bir siyasallığın örneği olabilecek "etik şiddet"ten daha korkunçtur. Bu noktada Žižek, Vietnam savaşı sırasında ABD'li askerlerin Vietnam'daki bir köyün çocuklarına yaptıkları aşı sonrasında köyün kontrolünü yeniden ele geçiren Vietnam birliklerinin çocukların aşılı olan sol kollarını kestiğini hatırlamamızı isterken (Žižek, 2004b: 78-79), buradaki politik jestin taşıdığı "inanmışlık"ta "siyaset-sonrası siyaset"in hedonist yüzeyselliğinden daha derin bir şeyler olduğunu düşünür ve bunu liberalizmin sinizmiyle bağdaştırır. Žižek'e göre "hem liberal-kuşkucu siniklik hem de köktencilik bu yüzden altta yatan temel bir özelliği paylaşır: terimin tam anlamıyla

33 Bu süreçle ilgili ayrıca bkz. Žižek, 200Bg: 24-25.

34 Žižek, Dilworth'e verdiği bir mülakatta da buna değiniyor: "Nazizm, bazı kötü fikirlere sahip bazı kötü adamlarla ilgiliydi ve maalesef bu fikirleri gerçekleştirmede başarılı oldular. Stalinizmde ise trajedi, özünde Stalinizmin radikal bir özgürleşme projesi olmasıdır." Bkz. Dilworth, 2004. Ayrıca bu yorumlarına ek olarak Žižek her ne kadar Slovenya'daki evinin kapısı açılır açılmaz misafirleri karşılayan bir Stalin resmine sahip olsa da (Taylor, 2005) bir yanlış anlaşılmayı düzeltmek ister: "(...) İnsanlar beni Leninist-Stalinist olmakla suçluyorlar, ama hayır, üzgünüm, ben Doğuluyum, bunun ne berbat bir şey olduğunu biliyorum." Bkz. Rasmussen, 2007: 87. Bununla birlikte Udi Aloni sinemasını tartıştığı kısacık bir yazıda bile "bir Leninist olarak" İsrailli vicdani redcileri desteklediğini söylemeyi ihmal etmez ve hemen ekler: "Safdil, basit eski moda bir diyalektik materyalistim ben". Bkz. Žižek, 2009d: 49. Aloni'yle ilgili bir başka yazısında da "ben soyut-idealist biri değilim, ben Marksistim" hatırlatmasında bulunur. Bkz. Žižek, 2009e: 72.

inanma becerisinin kaybı" (Žižek, 2008c: 349). Burada Žižek'in dikkatimizi çekmek istediği şey; "doğrudan/fiziksel şiddetten (kitlesel katliamlar, terör) ideolojik şiddete (ırkçılık, suça teşvik, cinsel ayrımcılık), şiddetin tüm biçimlerine karşı çıkan hoşgörülü liberal tutum"un şiddeti salt "toplumsal eyleyiciler, kötücül bireyler, disiplinize baskı aygıtları ya da fanatik kalabalıkların gerçekleştirdiği öznel bir eylem olarak" (Žižek, 2008h: 9) ele almasının şiddetin ortaya çıkmasına neden olan toplumsal, ekonomik, siyasal süreçlerin üzerini örtmeye yönelik bir refleksi bünyesinde barındırdığıdır.[35]

Bu türden bir reflekse sahip liberal bakışın anatomisini anlamak için Žižek bir tür 'turnusol testi' işlevi gören bir soru olarak "Fight Club[36] filmi karşısında takındığın tutum nedir?" sorusunu öne çıkarır örneğin ve şöyle devam eder: " Bütün liberaller hemen filmin proto-faşist, şiddet dolu vs. vs. olduğunu söylerler. (...) Bence Fight Club'ın mesajı şiddeti özgürleştirmenin gerektiği değil, özgürleşmenin acı verdiğidir. (...) Psikanalizin bize öğrettiği şey totaliter bir iktidarın bize vazgeçmeyi ve acı çekmeyi öğretmediği ama sapkın bir haz ve zevk ifratı sunduğudur. Bu hazdan kurtulmak acı verir. Özgürlük acı verir. (...) Totaliter bir iktidar sizi nasıl devamlı meşgul eder ve elinde tutar? Tam olarak size sapkın bir haz sunarak! Siz de bundan vazgeçmek zorunda kalırsınız ve bu size acı verir" (Rasmussen, 2007: 77-78). Söylemeye bile gerek yok ki, tüm bu işleyiş çerçevesi Žižek için kapitalist formasyonun bir uzantısıdır ve aradığı hakiki siyasallığı kurma çabası için de önemli bir sorunsaldır. Günümüzün postmodern kapitalist formasyonunun toplumsal ikiyüzlülüğü ile klasik totalitarizm arasında bir seçim yapmak gerekecek olursa Žižek'in tercihi –en azından okurunu provoke etmek için– ikincisidir.[37]

35 Tahmin edilebileceği üzere Žižek'in bu konuda da paylaşacağı bir anekdot vardır. İkinci Dünya Savaşı sırasında Paris'teki stüdyosunda Picasso'yu ziyaret eden bir Alman subay, Picasso'nun Guernica'sını görür, resmin modernist kaosu karşısında şok olur ve sorar: "Bunu siz mi yaptınız?". Picasso yanıt verir: "Hayır, *siz* bunu yaptınız". Žižek'e göre Paris banliyölerindeki şiddet olayları gibi olaylar karşısında hâlâ radikal toplumsal dönüşüme inanan birkaç solcuya "bunu yapan siz değil misiniz? İstediğiniz bu mu?" diye soran liberallere verilmesi gereken cevap şudur: "Hayır, *siz* bunu yaptınız. Bu sizin politikalarınızın sonucudur". Bkz. Žižek, 2008h: 9-10.

36 Žižek, Fincher'ın Fight Club'ını (Dövüş Kulübü, 1999) "solcu bir film" olarak nitelerken, diğer Hollywood merkezli solcu filmlerin örneği olarak Carpenter'ın They Live'ini (Yaşıyorlar, 1988) ve Snyder'ın 300 Spartalı'sını (300, 2006) ("küçük, zavallı, yoksul insanlar hedonist bir imparatorluğa karşı") verir. Bkz. Aytaç vd., 2007: 55. Dövüş Kulübü'ndeki meta fetişizmi temaları, gündelik yaşam eleştirileri ile They Live'deki sadece "özel gözlükler" taktığımız zaman gerçekleri görebildiğimiz dünya fikrinin tüketim toplumu eleştirisi üzerinden ideoloji nosyonuna göz kırpan yapısı düşünüldüğünde bunlar yerinde örnekler gibi gözüküyor. Ama 300 Spartalı'nın solcu bir film olduğunu söylemek, Ertem Eğilmez'in –Şener Şen'in Pilot Vecihi olarak öne çıktığı– Gülen Gözler (1977) filminin anarko-komünist bir film olduğunu söylemek gibi bir şey doğrusu.

37 Žižek, CNB'de katıldığı "Nitebeat" programında şu örneği verir: "Diyelim eski kafalı bir babanız var. Pazar günü öğleden sonrası ve babaannenizi ziyaret etmeniz gerekiyor. Eski kafalı totaliter baba, size 'Ne hissettiğin umurumda bile değil. Gitmek zorundasın.' diyecektir. Tabii küçük bir çocuksunuz. 'Babaannene gidecek ve bu ziyarete uygun bir davranış sergileyeceksin.' İyi. Direnebilirsiniz. Hiçbir şey bozulmaz. Ama diyelim ki hoşgörülü ve postmodern bir babanız var. O size şöyle diyecektir: 'Babaannenin seni ne kadar sevdiğini biliyorsun. Ama yine de onu sadece gerçekten istiyorsan ziyaret etmelisin.' Şimdi aptal olmayan her çocuk, ki hiç de aptal değillerdir, bu özgür seçimin kendi içinde gizliden gizliye çok daha kesin bir emir barındırdığı-

Žižek'e göre bu türden bir kapitalist formasyonun ideal ideoloji formu ise çokkültürcülüktür. Çokkültürcülük "bir tür boş küresel konumdan her yerel kültüre, sömürgecinin sömürge halkına baktığı gibi –adetlerini dikkatle araştırıp bunlara saygı göstermek gereken 'yerliler' olarak– bakar. Yani geleneksel emperyalist sömürgecilik ile küresel kapitalist kendi kendini sömürgeleştirme arasındaki ilişki, Batı kültürel emperyalizmi ile çokkültürcülük arasındaki ilişkinin aynısıdır (...) Başka bir deyişle, çokkültürcülük tekzip edilmiş, tersine çevrilmiş, göndermesi kendinde bir ırkçılık biçimidir, 'mesafeli bir ırkçılık'tır" (Žižek, 2002a: 282). Liberal demokratik konsensüsün belirleyici özelliklerinden birisi de alternatifini düşünmeyi mümkün olduğunca imkânsızlaştırma eğiliminde olmasıdır. Kültürel farklılıklar için savaşma" ya da tüm bu çokkültürcülük tartışmaları aslında liberalizmin bu temel refleksi ile ilintilidir. Žižek'in deyişiyle, "toplumsal tahayyül ufku artık bize kapitalizmin en sonunda çökeceği fikrini besleme izni vermediği için –başka bir ifadeyle, kapitalizmin kalıcı olduğunu herkes sessizce kabullendiği için– eleştirel enerji, kapitalist dünya sisteminin temeldeki homojenliğine dokunamayınca kültürel farklılıklar adına savaşmayı bir çıkış yolu olarak görmüştür adeta" (Žižek, 2002a: 284). Bu bağlamda kültürel farklılıklar ya da çokkültürlülük tartışmalarının popüler hale gelmesi günümüz totalitarizminin bir karakteristiği olarak karşımıza çıkar. "Bugün, gerçek düşünce özgürlüğü ya egemen liberal demokrat konsensüsü sorgulama özgürlüğü demektir ya da hiç anlamı yoktur" (Žižek, 2004c: 8). Düşünce, egemen liberal-demokratik konsensüse dayalı bir sistem içinde metalaştırılır. Eleştirel düşünce kurulu düzenin sınırlarına çekilerek evcilleştirilir. Akademinin işleyişi bu sürecin iyi bir örneğidir. Žižek şöyle yazar: "Amerikan akademik topluluğunun gerçek yozlaşması birincil olarak finansal değildir; bu yozlaşma sadece Avrupa'nın eleştirel entelektüellerini satın alabilmeleri (bir yere kadar ben de dahil) değil, fakat kavramsaldır: 'Avrupalı' eleştirel teori düşüncelerini sezilemez şekilde zararsız Kültürel Araştırmalar modasına çevirmeleridir" (Žižek, 2004c: 10).

Totalitarizm ve özgürlük kavramlarını düşünürken Žižek'in teolojik tartışmalardan da fazlasıyla istifade ettiğini söylemeliyiz.[38] Örneğin ona göre "özgürleşme mücadelesine şaşırtıcı bir şekilde uygun bir tanım getiren kişi Aziz Pavlus"tur: " 'Bizim mücadelemiz bütün o zayıflığı içindeki insan varlığına değil, liderlere, otoritelere, bu karanlığın dünyadaki hükümranlarına [kosmoskrators], gökkubbedeki manevi şerlere karşıdır' (Efesliler 6:12). Bu sözleri günümüzün diline de tercüme edebiliriz: Mücadelemiz tek tek yozlaşmış insanları değil, genel olarak iktidardaki herkesi, otoritelerini, küresel düzeni ve bu düze-

---

nı bilir. Babaannenizi sadece ziyaret etmek değil ama bundan hoşlanmak da zorundasınız. Bu, seçme şansı tanıyan hoşgörülü bir ebeveynin çok daha kesin bir emri nasıl gizleyebileceğine bir örnekti." Bu noktada sunucu Barry Nolan'ın "Yani aslında 'Ben öyle diyorsam gideceksin!' diyen babaya dönmeliyiz" yorumuna Žižek "kesinlikle, öylesi daha dürüst" diyerek katılır. Bkz. Taylor, 2005.

38 Bu yaklaşımın birkaç örneği için bkz. Žižek, 2009d, 2009e, 2008e.

nin sürmesini sağlayan ideolojik mistifikasyonları hedef alır. Siyaseti olabileceklerin en kötüsünden kaçınmaya, tüm olumlayıcı tasarıları bir kenara bırakıp kötünün iyisinin peşinden koşmaya indirgeyen liberal-kurbancı ideolojiyi tereddütsüz reddetmeliyiz" (Žižek, 2010c).

VI. Sonuç ya da "Slavoj Žižek'in gönülsüz postmodernizmi"

Carlos Fuentes'in *Doğmamış Kristof* romanında (Fuentes, 1998: 63, 65) şöyle bir bölüm vardır:

> Diego ve İsabella Palomar mucittiler. (...) Yoksullar için içine gerçek peynir yerine, peynir resmi konan bir fare kapanı icat etmeye giriştiler. Kapanın içinde dimdik duran bir Roküor peyniri parçasının muhteşem, renkli fotoğrafıyla satılacak (ya da dağıtılacak) olan icadın en önemli kısmı fotoğrafıydı. Heyecanlanan babaannen ve deden her zaman yaptıkları gibi aleti önce kendileri denediler. Geceleyin kapanı bodruma bıraktılar ve ertesi gün sonucu görmek için hevesle başına geldiler. Kapan işe yaramıştı. Peynir fotoğrafı kaybolmuştu. Yerinde bir fare fotoğrafı duruyordu. Bu sonucu başarı mı yoksa başarısızlık mı saysınlar bilemediler.

"Son yirmi otuz yıldır Avrupa'dan çıkmış olan, psikanalizin ve genel olarak kültür teorisinin en muhteşem temsilcisi" (Eagleton, 2003: 209) olarak selamlanan Žižek'e, Fuentes'in romanındaki bu alıntıdan hareketle getirilebilecek klasik bir ortodoks Marksist eleştiri muhtemelen şöyle olurdu: Žižek, gerçek bir peynir (üretim ilişkileri) yerine bir peynir resmi (ideoloji ve tüketim kalıpları) kullanarak gerçek bir fare yerine (sömürü ilişkilerinin analizi) bir fare resmi (liberal-demokratik sistemin yüzeysel bir eleştirisi) yakalayan bir düşünürdür. Aslında bu kadar çok "devrim, Lenin, Stalin, liberal-demokratik kabullerin sorgulanması, küreselleşmenin dışlayıcı etkisi, gündelik yaşam pratiklerinin eleştirisi, ideoloji sonrası bir toplumda yaşandığına dair güçlü bir itiraz" vurgusu yapan ve çeşitli vesilelerle sürekli "ben bir radikal solcuyum" (Gonzalez ve Goodman, 2009), "bir Leninist olarak" (Žižek, 2009d: 49), "insanlar çoğu zaman beni çılgın bir postmodernist olarak görüyorlar, hayır ben geleneksel bir ahlâkçıyım" (Steele, 2009) gibi açıklamalar üzerinden kendini tanımalama çabası içine giren bir düşünüre bu yönde bir itiraz yöneltilmesi anlaşılabilir bir durumdur.

"Devrimci olmayan bir durumda büyük asli sorunu erteleyerek doğrudan ivedi sorunlar çözülebilir ('Ruanda'da insanlar ölüyor, emperyalizm karşıtı mücadeleyi unut, bırak da katliamı engelleyelim'), devrimci bir durumda strateji daha fazla işlemez ve artık küçük ivedi sorunların dahi çözümü için Büyük Sorun ele alınmalıdır" (Žižek, 2010b: 219)[39] davetinde bulunan ve somut siyasal ta-

39 "Bugünkü eleştirel solun konumu"yla ilgili olarak Žižek, "gerçekten varolan sosyalizmin eski güzel günlerinde muhalifler arasında muhalefetlerinin boşunalığını anlatan revaçta bir fıkra"yı aktarır: "15. yüzyılda Rusya'yı Moğollar işgal etmişken bir köylü ve eşi tozlu bir köy yolunda yürümektedir; bu sırada bir Moğol savaşçı atıyla onların yanında durur ve köylüye şimdi karı-

leplerin ya da seçim yapmanın öneminin altını çizen bir düşünürün tam olarak neyi önerdiği üzerinde düşünülmeye değerdir. Nitekim ısrarla ve haklı olarak "günümüzün devrimin olmayacağı, küresel kapitalizmin sonsuza dek sürüp gideceği yolundaki Solcu kaygı, devrimi ahlâki bir zorunluluğa, kapitalist şimdinin ataletiyle mücadele ederken yapmamız gereken bir şey haline soktuğu ölçüde sahtedir" (Žižek, 2008c: 334) diyen Žižek'in bu çalışmada da değinilen bu ve benzeri "liberal-demokratik konsensüs"ün ya da "kapitalizm"in dışında bir alternatif tahayyül edememek merkezli anti-kapitalizm[40] yorumları Ernesto Laclau tarafından "içi boş" olarak değerlendirilir. Laclau'ya göre Žižek'in ne kastettiği açık değildir. Proletarya diktatörlüğü mü söz konusudur? Yoksa üretim araçlarının toplumsallaştırılması mı? Belirlenmiş bir alternatif ya da siyasal strateji var mıdır? (Laclau, 2009a: 229). Her ne kadar Žižek, Laclau'nun eleştirilerinin kendi "radikal demokrasi projesi için de geçerli" olduğunu (Žižek, 2009: 354)[41] söylese de Laclau'nun haklılık payı vardır. Benzer bir şekilde Stephen Tumino, Žižek'i "flexodox (esnek görüşlü) Marksist parodinin bir örneği" olarak görürken onun yazılarındaki temel vurgunun kapitalizmin üretim içindeki sömürüsüne değil, tüketim üzerindeki bir mücadeleye olduğunu söyler. "Tüketimin psiko-Marksist potporisi"ni yapmakla suçladığı Žižek'in yazılarındaki yoğun ideoloji vurgusunun "burjuva yüksek kuram pazarı"nda "eğer her şey ideoloji ise köklü bir toplumsal değişim değil, sadece değerlerin tersine dönüşü ve biçimsel olarak tekrarı mümkündür" kanaatini beslediğini iddia eder (Tumino, 2005: 282-283).[42] Bu noktada tüketim odaklı bir kapitalizm analizinin ilk kez Žižek'in yaptığı bir şey olmadığını ve Žižek'i bu yönden eleştirmenin de metodolojik bir eleştiri olmaktan öteye geçmeyeceğini hatırlatmak gerekebilir. An-

---

sına tecavüz edeceğini söyleyip ekler: 'Yer çok tozlu olduğundan ben karına tecavüz ederken sen benim testislerimi tutacaksın, böylece kirlenmeyecekler.' Moğol işini bitirir ve atına biner uzaklaşır, köylü gülmeye ve sevinçten zıplamaya başlar. Şaşıran karısı sorar: 'Yanıbaşında vahşice tecavüze uğramışken nasıl olur da mutluluktan havalara uçarsın?'. Köylü cevaplar: 'Başardım! Hayaları toz içinde.'" Žižek şunu ekler: "11. Tezimiz şu olmalı: 'Bugüne kadar toplumlarımızda eleştirel sol sadece iktidardakilerin hayalarını kirletti, mesele onları kesip atmaktır.'" Bkz. Žižek, 2010b: 221.

40 Žižek'in anti-kapitalizmi ve "onun yenilgisini kabul etmek ve aynı zamanda onda saklanmaya değer bir kıvılcım olduğunu da kabul etmek" ve onun "yapmayı başaramadığı ve kaçırdığı fırsatları tekrar etmek" anlamında "Lenin'i tekrar etmek" (Žižek, 2004c: 87) edimine yönelik çağrısının genel hatlarına dair gayet açıklayıcı bir çalışma için bkz. Alp, 2007: 97-108.

41 Žižek, Judith Butler ve Ernesto Laclau'yu "kapitalist piyasa ekonomisinin ve liberal demokratik siyasal rejimin esaslarını asla sorgulamamakla", "tamamen farklı bir ekonomik siyasal rejim olasılığını asla tasavvur etmemekle" eleştirir ve bu yöndeki soruları terk eden "postmodern sol"un içinde konumlandırır (bkz. Žižek, 2009h: 248). Laclau-Mouffe çizgisi ile Žižek'in konumunun farklılıklarını özellikle demokrasi nosyonu üzerinden genel hatlarıyla görmek için bkz. Yazıcı, 2007: 144-151.

42 Tumino, "Marksizm adına Marksizmin içini boşaltmakla" (Tumino, 2005: 286) suçladığı Žižek'in yanısıra Antonio Negri, Gayatri Spivak, Pierre Bourdieu gibi isimleri de "sömürünün bütünlüklü bir bilgisine sahip olmadıkları" ve "Ortodoks Marksizm kavramını siyasetten arındırma gayesi" güttükleri yönünde eleştirir. Bkz. Tumino, 2005: 284-285. Tumino'nun bazı yerinde değerlendirmelerine karşın özellikle Pierre Bourdieu'nün "alan kuramı" üzerinden "herkesin eşit sermayeye sahip olduğunun düşünülmesi" gibi zayıf argümanları da vardır.

cak bu türden eleştirilerin aynı zamanda "tek gerçekçi beklenti olanaksızı tercih ederek, istisnanın yerini tam olarak üstlenerek, tabusuz, ön normsuz ('insan hakları', 'demokrasi' vb.), terörü 'yeniden anlamdırma'mızı da önleyen şeye saygıyla, acımasız güç kullanımıyla, özveri ruhuyla yeni bir siyasal evrenselliği temellendirmektir. Yumuşak kalpli bazı liberaller bu radikal tercihi *Linksfaschismus* (sol faşizm) diye yererlerse, kendileri bilirler!" (Žižek, 2009g: 360) şeklinde bir siyasal yön tayininde bulunan bir düşünüre geldiğini, dolayısıyla eleştirinin nesnesiyle çok da bağlantısız sayılamayacağını görmek gerekir. Sorun belki de Kay'in de ifade ettiği gibi "Žižek'in Sol olarak gördüğü şeye verdiği anlamın sürekli değişmesi"dir (Kay, 2006: 183).

Bu çalışmada Žižek'in "keyfin politik olarak düzenlenmesi"yle ilintilendirdiği (Kay, 2006: 194) kapitalizmin felsefi-siyasal temeli olarak liberalizme getirdiği –ki Žižek metinlerinde küreselleşme, postmodernizm, liberalizm, liberal demokrasi ya da bizatihi demokrasi farklı kavramlar olmalarına rağmen ortak bir hat üzerinden eleştirilir– eleştirel bakışın üç temel özellik gösterdiğini vurgulamaya çalıştık: (1) Žižek için liberalizm ve onun eleştirisi her şeyden önce tüketim pratikleriyle iç içe geçmiş bir yaşam tarzı algısına dayanmaktadır. (2) Žižek için liberalizm kendini evrensel ve zaten her zaman "orada bir yerde" olan, sorgulanamaz bir hakikat olarak sunmaya çalışan tikel bir ideolojidir ve bu yönüyle sürekli bir eklemleme mekanizması olarak işler. (3) Liberalizmin eleştirisi aynı zamanda dar bir siyasallık anlayışının eleştirisidir. Bu üç temel nokta üzerinden Žižek'in özgürlük kavramına yaklaşımıyla ilgili iki ana karakteristiğe değindik: (1) "Modern düşünce tarihindeki tüm çiftler (Freud ve Lacan, Marx ve Lenin) içinde belki de en problemlisi Kant ile Sade"ı (Žižek, 2005a: 181) birlikte okuyan, bu iki uç nokta arasındaki bağ üzerinde düşünen Lacancı yaklaşım, Žižek'in özgürlük kavramına yaklaşımı için de geçerli sayılabilir. Onun için özgürlük nosyonu bir uç nokta olarak totalitarizm ile birlikte düşünülebilir. Liberal sinizmin sahte özgürlük anlayışı ile totalitarizmin kendini saklamaya gerek duymayan kısıtlayıcılığı arasındaki bağı düşünmek, hem Žižek'in aradığı türden yeni bir siyasallık ve siyasal evrensellik anlayışı için hem de bizatihi özgürlük nosyonunun yeniden inşa edilmesi için önemlidir. (2) Žižek için özgürlük küresel kapitalist matris içinde ideolojik bir işlev görmektedir. Dışsal kısıtlamalardan azade olmak anlamında bir negatif özgürlük günümüz liberal toplumlarında asla tam anlamıyla mümkün değildir. Özgürlük "onun adına ve onun için" kullanımda tutulan söylemsel bir malzemedir. Tüketim alışkanlıkları, gündelik yaşam pratikleri ya da demokratik teamüller özgürlüğün gerçek anlamıyla somutlaştığı alanlar değil, daha çok sonsuz bir manipülasyona açık liberal sinik aklın iktidarını tesis ettiği zeminlerdir. Sonuç olarak Žižek metinlerinde karşımıza çıktığı haliyle liberalizm ve özgürlük, Žižek'in siyasete dair yürüttüğü tartışmanın kalbinde yer alır. Ancak Žižek'in liberalizm ve özgürlük nosyonlarına yaklaşımı onun genel kuramsal ve yazınsal eğilimlerinden bağımsız değildir ve

–bu çalışma kapsamında da gösterilmeye çalışıldığı gibi– metinlerindeki tüm o eğlenceli anekdotlara, akıllıca kurulmuş bağlantılara rağmen hemen her metinde karşımıza çıkan tekrarlar, "kullanılan farklı perspektiflere bağlı olarak (Lacancı, Marksist, Hegelci fikirler) oluşan bir tür perspektif kördüğümü" (Parker, 2008: 1)[43] ve bir tür "yarım kalmışlık hissi"yle malûldür.

Bilineceği üzere Seyla Benhabib, Hannah Arendt'in bir yandan "evrensel insan ve vatandaş hakları beyannamesini öven, kadınların da erkeklerle aynı siyasal ve medeni haklara sahip olması gerektiğini sorgulamadan kabul eden; Mısır, Hindistan, Güney Afrika ve Filistin'deki emperyalist girişimleri kınayan, burjuvazi ve kapitalizm eleştirisinde ya da modern ulusalcılık hareketlerini kınayışında lafını sakınmayan" (Arendt, 2003: 138-139)[44] modernist bir figür olarak görünmesi, bir yandan da "Martin Heidegger'in öğrencisi olarak, polis'in ve kayıp zaferinin Grekofil bir teoristi olarak anti-modernist" (Arendt, 2003: xxxix, 118) bir figür olarak belirmesinin ortaya koyduğu gerilimden[45] hareketle onu "gönülsüz bir modernist" (Arendt, 2003: 138) olarak değerlendirir. Belki de ihtiyatlı bir analoji ile Žižek'in bir yandan ilerlemeye duyduğu inancın; "teorik modernizmin özü" olarak gördüğü "büyük Marx-Nietzsche-Freud üçlüsü tarafından örneklenen, ideolojinin, ahlâkın, egonun 'yanlış bilincin' ardındaki fiilî içeriklerin açığa çıkarılması işlemi"ni (Žižek, 2004a: 191) tüm bir toplumsal matrise yaymasının, Lacan'ı Aydınlanma geleneği içinde düşünme çabasının, Lenin'i tekrarlamaya yönelik siyasal tavrının, Kartezyen özneye yönelik iade-i itibar gayretinin (Žižek, 2005b: 7-11) taşıdığı tüm o modernist tınılara rağmen; kuramsal ve yöntemsel eklektizminin,[46] "Hristiyan mirası", diğer teolojik tartışmalar ve bizatihi siyasal argümanlarında gördüğümüz otantisite arayışının[47] ve siyasal özneleşme konusundaki çokparçalı, belirsiz perspektifinin[48] onu postmodern bir konuma yaklaştırdığını; ancak kendisinin postmodernite konusundaki eleştirel duruşu düşünüldüğünde, bu resmin, onun metinlerinde içkin bir tür "gönülsüz postmodernizm"in varlığına işaret ettiğini söyleyebiliriz. Žižek'in

43 Žižek, bu perspektif kördüğümüne ilişkin olarak Ian Parker'ın sorduğu soruya yanıt verirken yöntemsel tercihlerini şu sözlerle açıklıyor: "*Mot*tom daima yapay bir tutarlılık adına uzlaşmanız anlamında mantıksız/önemsiz (inconsequential) olunacağına tutarsız olmanın daha iyi olduğudur" Bkz. Parker, 2008: 1.

44 "Dahası Arendt, tarihin beklenmedik anlarında gözüken ve ortadan kaybolan bir serap (fata morgana) olarak devrimci geleneği de kutlar". Bkz. Benhabib, 2003: 139.

45 Bir başka deyişe "ahlâki ve siyasal evrenselcilik ile Yunan düşüncesinin felsefi ethosuna duyduğu devam eden sadakat" arasındaki gerilimdir Arendt'i gönülsüz bir modernist yapan". Bkz. Arendt, 2003: 198.

46 Žižek "sinema ve popüler kültürden seçtiği örnekler, kullandığı fıkralar ve siyasal anekdotlar" nedeniyle eleştirmenlerin tarzını sürekli olarak 'postmodern' olarak nitelediğinden şikayet eder. Bkz. Žižek, 2000: viii.

47 Žižek'in "Aziz Pavlus'un dışında İsa yoktur; tam da aynı şekilde Lenin es geçilerek doğrudan yaklaşılabilecek bir otantik Marx da olamaz" (Žižek, 2003b: 12) şeklindeki açıklamaları "otantik Marx"a karşı "otantik bir Lenin" fikrini savunma tehlikesini içermiyor mu?

48 Bu perspektifin altında yatan genel bakış Žižek'in deyişiyle "Kant'tan Hegel'e Alman İdealistleri tarafından geliştirilen modern öznellik nosyonunun tam bir kabulü"dür. Bkz. Žižek, 2000: ix.

bu belirsiz konumunu siyaset felsefesi içinde konumlandırmaya çalıştığımızda da benzer bir sorunla karşılaşırız.

Todd May'in tasnifi (May, 2000: 14-23) üzerinden ele alındığında üç tür siyaset felsefesinden bahsetmek mümkündür: "Biçimsel siyaset felsefesi"; "olması gereken" ve "mevcut olan" kutuplarından birine bağlıdır ve temel vurgusu "adil bir toplumsal düzenin nasıl olacağı"dır. "Stratejik siyaset felsefesi" ise "olması gereken" ve "mevcut olan" kutupları arasındaki gerilimin üzerine inşa edilmiştir, tek bir hedefe odaklanmıştır, üniter bir çözümleme eğilimi vardır, erkin tek bir merkezden yayıldığına inanır, dolayısıyla indirgemeci bir eğilime sahiptir, öncü bir parti ile anılan müdahale tipine denk düşer ve klasik sorusu daha çok "ne yapmalı?" şeklinde formüle edilebilir. "Taktik siyaset felsefesi"nde de "olması gereken" ve "mevcut olan" kutupları arasında bir seçim yapılmaz, ancak Foucault, Deleuze-Lyotard gibi isimlerin metinlerinde karşımıza çıktığı haliyle erkin konumlandığı bir merkez fikri reddedilir, erkin bir çok mevzide varolduğu düşünülür ve dolayısıyla kurtarıcı bir öncü fikri kabul edilmez. Žižek metinlerine bu tasnif üzerinden bakıldığında –onun "gönülsüz postmodernizmi"ni anımsatan bir biçimde– Lenin'i tekrar etmeye yönelik vurgusunun, liberal sinizme karşı Stalin'de bulduğu keşfetmeye değer özün, nihai düşman olarak kapitalizmi görmesinin ve hatta "Sermaye'nin çağımızın Gerçek'i olduğunu söyleyebiliriz" (Žižek, 2005b: 331)[49] şeklindeki iddialarının erkin nihai bir merkeze dayandığı fikrini vurgulayan stratejik siyaset felsefesini anımsattığı söylenebilir. Ancak bu metinlerin stratejik siyaset felsefesinin, May'in örneğine sadık kalırsak Machiavelli ya da Lenin gibi temsilcilerin metinlerinde görülen türden bir "ne yapmalı" sorusu etrafında geliştirilmiş sistematik ve tutarlı öneriler bütününden ya da öncülük rolü için tespit edilmiş açık bir siyasal özne konumundan yoksun olduğu da görülebilir. Dolayısıyla Žižek metinlerinin –May'in tasnifi içinde– ancak "eksik bir stratejik siyaset felsefesi" olarak okunabileceği de ileri sürülebilir.

Žižek'in "postmodern düşüncenin felsefesiyle müphem bir ilişki kurduğu"nu (Žižek, 2005b: 15) söylediği ve "bu yüzyılda otantik siyasal eyleme dair en belirleyici ve kati betimlemeyi sunmuş olan filozof" (Žižek, 2005b: 173) olarak selamladığı Martin Heidegger, eski İngilizce'de düşünmek anlamına gelen *thencan* sözcüğü ile teşekkür etmek anlamına gelen *thancian* sözcüklerinin yakın

49 Burada söz konusu olan Lacancı anlamıyla Gerçek (The Real), "iletişim ve üretim süreçlerine dahil olan fiilen mevcut insanların sosyal gerçekliğine" işaret eden "gerçeklik" kavramından farklıdır. Žižek'e göre "Gerçek, sosyal gerçeklikte ne olup bittiğini belirleyen Sermaye'nin o önüne geçilmez soyut hayaletvari mantığıdır". Bkz. Žižek, 2005b: 332. Bu haliyle sermaye, Kay'in deyişiyle, "düşüncemizin limiti haline gelmiştir". Bkz. Kay, 2006: 202. Laclau ise Žižek'in kapitalizmi "her zaman geriye dönen şey olduğu için" Gerçek olarak kavramsallaştırmasını sorunlu bulur ve Gerçek'in "simgeselleştirilmeye direnen şey" olduğunu, oysa "kurumlar, pratikler ve benzeri şeyler olarak kapitalizmin ancak simgesel düzenin bir parçası olduğu ölçüde çalışabildiğini" söyler. Bu nedenle Laclau'ya göre, kapitalizm Lacancı anlamda Gerçek sayılamaz. Bkz. Laclau, 2009b: 321-322.

bir biçimde ilişkili olduklarını, bir isim olarak "düşünce"nin (düşünce, müteşekkir düşünce ve bu düşüncenin ifadesi) eski İngilizce'de *thanc* ya da *thonc* sözcükleriyle karşılandığını ve bu haliyle düşünülen ya da düşünme anlamındaki "thanc"in teşekkürü ima ettiğini söyler. Heidegger'e göre "saf teşekkürün kendisi de düşünülmesi gerekeni, bize gerçekten ve yegane olarak verileni düşünmektir" (Heidegger, 1968: 139, 145). Madem düşünmek, teşekkür etmektir; o halde belki de yapılması gereken Žižek'i, *Chronicle of Higher Education*'ın kullandığı "kültürel teorinin Elvis'i" ya da *In These Times*'ın başvurduğu "Akademik bir rock yıldızı" gibi ifadelerin cazibesine kapılmadan, akademik-entelektüel piyasanın her sözüne doğruluk atfedilen peygambervari bir referans noktası ya da akademik habitusun yeni kral-göstereni olarak metalaştırmadan düşünmektir. Belki de asıl yapılması gereken, öncelikli ve ağırlıklı olarak, Žižek'i eksiklikleri ve ıskaladıklarıyla düşünmektir. Bir başka düşünüre, Žižek'e, kendimize ya da bizatihi tefekküre teşekkür etmenin en iyi yolu belki de budur.

KAYNAKÇA

Agamben, Giorgio. 2001. *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İ. Türkmen, İstanbul: Ayrıntı.

Alp, Ebru. 2007. *Küresel Kapitalizme İki Makro Politik Eleştirel Yaklaşım: Michael Hardt, Antonio Negri ve Slavoj Žižek*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı.

Benhabib, Seyla. 2003. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers Co.

Chaney, David. 1999. *Yaşam Tarzları*, çev. İ. Kutluk, Ankara: Dost.

Eagleton, Terry. 2003. *Aykırı Simalar*, çev. A. Ş. Okyayuz, Ankara: Epos.

Fuentes, Carlos. 1998. *Doğmamış Kristof*, çev. A. Biçen, İstanbul: Ayrıntı.

Heidegger, Martin. 1968. *What is Called Thinking?* trans. by. J. G. Gray & F. Wieck, New York: Harper & Row Publishers.

Horvat, Srecko. 2007. "The Importance of Žižek's Thought" (Interview with Paul A. Taylor), *International Journal of Žižek Studies*, vol.1, no.0, http://Žižekstudies.org/index.php/ijzs/article/view/3/9 (19.07.2010)

Kay, Sarah. 2006. *Žižek: Eleştirel Bir Giriş*, çev. Z. Kuyumcu, İstanbul: Encore.

Laclau, Ernesto. 2009a. "Yapı, Tarih ve Siyasal", J. Butler, E. Laclau ve S. Žižek, *Olumsallık, Hegemonya, Evrensellik*, çev. A. Fethi, İstanbul: Hil.

— 2009b. "Evrenselliği İnşa Etmek", J. Butler, E. Laclau ve S. Žižek, *Olumsallık, Hegemonya, Evrensellik*, çev. A. Fethi, İstanbul: Hil.

— 1996. "The Death And Resurrection of the Theory of Ideology", *Journal of Political Ideologies*, vol.1, no. 3.

— 1993. "Discourse", (ed.) R. E. Goodin-P. Petit, *A Companion To Contemporary Philosophy*, Oxford: Blackwell.

May, Todd. 2000. *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, çev. R. G. Öğdül, İstanbul: Ayrıntı.

Rancière, Jacques. 2007. *Siyasalın Kıyısında*, çev. A. U. Kılıç, İstanbul: Metis.

— 2005. *Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe*, çev. H. Hünler, İzmir: Ara-lık.

Robinson, Andrew ve Tormey, Simon. 2005. "Žižek Bir Radikal Değildir", *Siyahi*, no. 2, s. 62.

Somay, Bülent. 2008. "Bir Toplu İğnenin Başında Kaç Devrimci Fail Dans Edebilir?", *Çokbilmiş Özne*, İstanbul: Metis.

Tumino, Stephen. 2005. "Ortodoks Marksizm Nedir ve Bugün Niçin Daha Önce Hiç Olmadığı Kadar Önemlidir?", çev. B. Sönmezer, *Praksis*, no. 13, s. 279-95.

Türk, H. Bahadır. 2008. "1968'i Yeniden Düşünmek", *Birgün Kitap*, 2 Kasım, no. 63.

— 2005. "Žižek'i İdeoloji ve Söylem Tartışmaları Üzerinden Okumak ya da Altını Boka Dönüştürmek", *Birikim*, no. 199, Kasım, s. 78-82.

Yazıcı, Savaş. 2007. *Encountering With The Real: A Critical Reading of The Works of Lacan, Laclau, Žižek and Badiou*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ortadoğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Bölümü.

Žižek, Slavoj. 2010a. "Demokrasiden Tanrısal Şiddete", (haz.) Eric Hazan, *Demokrasi Ne Alemde?*, çev. S. Kılıç, İstanbul: Metis.

— 2010b. "En Baştan Başlamak", çev. S. Karlıtekin, *Cogito*, no. 62, s. 183-221.

— 2010c. "Partinin Ruhu", çev. E. Ünal, http://www.birikimdergisi.com/birikim/makale.aspx?mid=631&makale=PartininRuhu, (17.07.2010)

— 2010d. "Sunuş: Toplumsalın Kalbindeki Film", B. Diken - C. B. Laustsen, *Filmlerle Sosyoloji*, çev. S. Ertekin, İstanbul: Metis.

— 2009a. *Önce Trajedi Sonra Komedi: Ya da 2008 Finansal Krizi*, çev. M. Öznur, İstanbul: Encore.

— 2009b. *Hitchcock*, çev. S. Gürses, İstanbul: Encore.

— 2009c. *Sanat Ya Da Konuşan Kafalar*, çev. M. Yıldırım, İstanbul: Encore.

— 2009d. "Bir Yahudi Ne İster?", (der.) S. Žižek, *Bir Yahudi Ne İster?*, çev. B. Turan - Ö. Tuna, İstanbul: Encore.

— 2009e. "Köstebek", (der.) S. Žižek, *Bir Yahudi Ne İster?*, çev. B. Turan - Ö. Tuna, İstanbul: Encore.

— 2009f. "Tartışma", S. Žižek ve A. Badiou, *Felsefe ve Güncellik*, çev. Ö. Aktok, İstanbul: Encore.

— 2009g. "Yeri Tutmak", J. Butler, E. Laclau ve S. Žižek, *Olumsallık, Hegemonya, Evrensellik*, çev. A. Fethi, İstanbul: Hil.

— 2009h. "De Capo Senza Fine", J. Butler, E. Laclau ve S. Žižek, *Olumsallık, Hegemonya, Evrensellik*, çev. A. Fethi, İstanbul: Hil.

— 2009ı. "Sınıf Mücadelesi mi, Postmodernizm mi? Evet, lütfen!", J.Butler, E.Laclau ve S. Žižek, *Olumsallık, Hegemonya, Evrensellik*, çev. A. Fethi, İstanbul: Hil.

— 2008a. *1968*, çev. S. Gürses, İstanbul: Encore.

— 2008b. *Stalinizm*, çev. S. Gürses, İstanbul: Encore.

— 2008c. *Paralaks*, çev. S. Gürses, İstanbul: Encore.

— 2008d. *David Lynch: Ya Da Gülünç Yücenin Sanatı*, çev. S. Gürses, İstanbul: Encore.

— 2008e. *Kieslowski Ya Da Maddeci Teoloji*, çev. S. Gürses, İstanbul: Encore.

— 2008f. "Önsöz: Trotskiy'in Terörizm ve Komunizm'i ya da Fırtınalı 1920 Yılında Umutsuzluk ve Ütopya", Trotskiy, *Terörizm ve Komunizm*, çev. O. Koyunlu, Ankara: Epos.

— 2008g. "Sunuş: Mao Zedung: Marksist Kargaşa Ağası", Mao, *Pratik ve Çelişki Üzerine*, çev. A. Kırmızıgül, Ankara: Epos.

— 2008h. *Violence*, Londra: Profile Books.

— 2008ı. *In Defense of Lost Causes*, Londra: Verso.

— 2007a. "Eastern European Liberalism and Its Discontents", *The Universal Exception*, New York: Continuum.

— 2007b. "A Leftist Plea For Eurocentrism", *The Universal Exception*, New York: Continuum.

— 2007c. "The Parallax View", *Interrogating The Real*, New York: Continuum.

— 2007d. "Introduction: Robespierre or the 'Divine Violence' of Terror", Robespierre, *Virtue and Terror*, trans. by. J. Howe, Londra: Verso.

— 2005a. "Kant ile Sade: İdeal Çift", çev. A. Kaftan, *Cogito*, no. 41-42, s. 181-190.

— 2005b. *Gıdıklanan Özne: Politik Ontolojinin Yok Merkezi*, çev. Ş. Can, Ankara: Epos.

— 2004a. *Yamuk Bakmak*, çev. T. Birkan, İstanbul: Metis.

— 2004b. *Ödünç Alınan Irak Çaydanlığı*, çev. M. Öznur - S. Erduman, İstanbul: Encore.

— 2004c. *Lenin Üzerine*, çev. N. Aras, İstanbul: Encore.

— 2003a. *Biri Totalitarizm Mi Dedi?*, çev. H. Nalçaoğlu, Ankara: Epos.

— 2003b. *Kırılgan Mutlak*, çev. M. Öznur, İstanbul: Encore.

— 2002a. "Çokkültürcülük, ya da Çok Uluslu Kapitalizmin Küresel Mantığı", (haz.) T. Birkan - B. Somay, *Kırılgan Mutlak*, çev. T. Birkan. İstanbul: Metis.
— 2002b. "Gerçeğin Çölüne Hoş Geldiniz!", (haz.) T. Birkan - B. Somay, *Kırılgan Mutlak*, çev. T. Birkan, İstanbul: Metis.
— 2002c. "İdeoloji Hayaleti", (haz.) T. Birkan - B. Somay, *Kırılgan Mutlak*, çev. T. Birkan. İstanbul: Metis.
— 2002d. "Siyasi Bir Kategori Olarak Fantazi", (haz.) T. Birkan - B. Somay, *Kırılgan Mutlak*, çev. T. Birkan. İstanbul: Metis.
— 2002e. "Milletinin Keyfini Çıkar, Kendinmiş Gibi", (haz.) T. Birkan - B. Somay, *Kırılgan Mutlak*, çev. T. Birkan. İstanbul: Metis.
— 2002f. *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. T. Birkan, İstanbul: Metis.
— 2000. "Preface: Burning The Bridges", (der.) E. Wright ve E. Wright, *The Žižek Reader*, Oxford: Blackwell.
— 1996. "Müstehcen Efendi", çev. M. Yılmazer, *Toplum ve Bilim*, no. 70, s. 63-76.

Žižek'le yapılan söyleşiler:

O'Hagan, Sean. 2010. "Slavoj Žižek: Interview", Observer, 27 June 2010, http://www.guardian.co.uk/culture/2010/jun/27/slavoj-Žižek-living-end-times (16.07.2010).

Derbyshire, Jonathan. 2009. "Interview with Slavoj Žižek" http://www.newstatesman.com/ideas/2009/10/today-interview-capitalism (17.07.2010).

Steele, John. 2009. "An Interview with Žižek", http://www.khukuritheory.net/an-interview-with-Žižek/, (16.07.2010).

Gonzalez, Juan ve Goodman, Amy. 2009. "Slovenian Philosopher Slavoj Žižek on Capitalism, Healthcare, Latin American 'Populism' and the 'Farcical' Financial Crisis", http://www.democracynow.org/2009/10/15/slovenian_philosopher_slavoj_Žižek_on_the (28.07.2010)

Greenstreet, Rosanna. 2008. "Q&A: Slavoj Žižek", *Guardian* (9 August 2008), http://www.guardian.co.uk/lifeandstyle/2008/aug/09/slavoj.Žižek (15.07.2010).

Parker, Ian. 2008. "Conversation with Slavoj Žižek about Slavoj Žižek", *International Journal of Žižek Studies*, vol.2 no.3., http://Žižekstudies.org/index.php/ijzs/article/view/148/248 (14.07.2010)

Rasmussen, Eric. 2007. "Özgürleşmek Acı Verir" çev. Ş. Öztürk, *Cogito*, no. 51, s. 73-90.

Aytaç, Senem vd. 2007. "Ben Her Şeyi Biliyorum", *Altyazı*, no. 68, s. 54-63.

Chance, Kerry. 2006. "On Culture and Other Crimes: An Interview with Žižek", http://ucexchange.uchicago.edu/interviews/Žižek.html (14.07.2010).

Dilwort, Dianna. 2004. "Interview with Slavoj Žižek", *The Believer*, July 2004, http://www.believermag.com/issues/200407/?read=interview_Žižek (17.07.2010).

Henwood, Doug. 2002. "I am a Fighting Atheist: Interview with Slavoj Žižek", http://bad.eserver.org/issues/2002/59/Žižek.html (14.07.2010).

Polidori, Fabio. 2000. "An Interview with Slavoj Žižek", www2.units.it/etica/2000_1/Žižek.doc, (16.07.2010).

Lovink, Geert. 1995. "Reflections of Media and Politics and Cinema" http://www.ntticc.or.jp/pub/ic_mag/ic014/Žižek/Žižek_e.html (17.07.2010).

Žižek'e yer veren filmler:[50]

Taylor, Astra. 2008. *Examined Life*, Sphinx Productions. 87 min.

— 2005. *Žižek!* Hidden Driver Productions. 71 min.

Cuaron, Alfonso. 2007. *The Possibility of Hope*, Esperanto Filmoj Production. 27 min.

Fiennes, Sophie. 2006. *The Pervert's Guide To Cinema*, Amoeba Film, 150 min.

Wright, Ben. 2004. *Slavoj Žižek: The Reality of The Virtual*, Ben Wright Film Productions. 71 min.

Abreau, Miguel. 2003. *Love Without Mercy: Slavoj Žižek*, 2021.org, 137 min. (http://www.lacan.com/mabreu.htm)

50 Burada yer alan filmlerin Astra Taylor'ın "Žižek!"i dışında- Žižek'in "yaşamı ve düşünceleri"ne yönelik o bilindik belgesel formatıyla örtüşmediğini belirtelim. Wrigth ve Abreau'nun filmleri Žižek'in belirli bir konuda yaptığı uzun konuşmalara yönelik birer seminer/konferans kaydı olarak öne çıkarken, Fiennes'in filmi Žižek'in bakış açısı ve anlatımıyla "filmleri okumayı" deniyor. Peter Singer, Michael Hardt, Judith Butler gibi düşünürlerin modern hayatın farklı veçheleri üzerine konuştuğu Astra Taylor belgeseli "Examined Life"da ise Žižek karşımıza şehir çöplüğünde ideoloji, gündelik yaşam, doğa ve ekoloji üzerine konuşurken –00:54:35-1:04:44 arasında yaklaşık 10 dakikalık bir bölümde– çıkıyor. Bkz. Taylor, 2008. Cuaron'un yaklaşık 27 dakikalık kısa belgeselinde ise Žižek, John Gray ve Naomi Klein gibi isimlerle "Children of Men" filminin açtığı yoldan "dünyanın gidişatı" üzerine fikirlerini paylaşıyor.

Arendt ve politika tutulması: Türk siyasetinde "Hakikat"in yeri / yersizliği*

*Onur Kara***

Özet: Türkiye toplumunun biraradalığı, toplumun siyasal geçmişiyle beslenen ve mevcut halde de kendini gösteren birçok ögeye dayanmaktadır. Türkiye Devleti'nin kuruluşu sürecinden başlayarak günümüze kadar etkililiğini koruyan bu ögeler, hem bürokratik, yasal ve idari resmiyeti olan olgu, olay ve oluşumları, hem de toplumsal, ekonomik ve zihinsel içerikleri olan yapılanmaları ve pratikleri kapsamaktadır. Fakat Arendt'in kavramsallaştırmaları dahilinde incelendiğinde görülecektir ki, bu ögelerin tek tek kendileri ve oluşturdukları bileşim, –Arendtçi anlamda– apolitiklik ve anti-politiklik ile karakterize olmaktadır. Bu bağlamda bu makalenin tezi, tâbi olduğu resmî yönetimi ve içindeki kitle ile beraber Türkiye toplumunun, hem fenomenler hem de zihniyet temelinde alenileşen apolitiklik ve anti-politiklik üzerinde biraradalık gösterdiğidir. Türkiye toplumu, apolitikliği ve anti-politikliği içselleştirmiş bir kitle olması dolayısıyla ancak biraradadır; eylemsizlik halindedir, durmaktadır.

Anahtar sözcükler: Arendt, apolitiklik, anti-politiklik, felsefi düşünme formu, devlet hakikatleri, muhakeme eksikliği, linç rejimi

Bir probleme getirilen her çözüm, biriciktir. Bakışların çoğulluğu ise, en doğru çözüme yaklaşmanın olumsal bir yolunu tarif eder. Önümüzde duran "Türkiye toplumunu birarada tutan nedir?" sorusuna pozitif yüklü –cemaat fikridir, toprak bütünlüğüdür gibi– önermelerle yaklaşmak her zaman mümkündür çünkü "biraradalık", olgu ve anlam olarak, nihayetinde bir pozitiflik imler. Fakat meseleye arkadan yaklaşarak, çözüme dair önermeyi –*Türkiye toplumunun politik olmamasıdır*, gibi– negatif yüklemle sonlandırmak, "biraradalığı" da olumsuzlayan bir çizgi sunmaktadır. Bir fay hattı da diyebileceğimiz bu olumsuz çizgide, Türkiye top-

(*) Bu yazının fikir temelleri, II. Ulus Baker Buluşması'nda, Toplum ve Bilim dergisinin düzenlediği "Türkiye Toplumunu Birarada Tutan Nedir?" konulu panelde söz alıp fikir beyan etmemle atıldı. Yazının oluşumundaki teşviki için Tanıl Bora'ya, desteği için de hocam Cem Deveci'ye teşekkür ediyorum.

(**) Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

lumunun biraradalığını açıklayabilecek makul bir bakışı Arendt'in penceresinden yakalamak mümkündür. Bu çalışmanın tezi de; Türkiye toplumunu birarada tutan şeyin, Türkiye toplumunun –Arendtçi anlamda– politik olmaması ve politikleşememesi yönündedir. Bir diğer deyişle Türkiye toplumu, mevcut haliyle biraradalığını, birçok durumda ve farklı düzeylerde politik olmamasına ve vaktiyle de anti-politik olmasına borçludur. Arendt'in "hakikat" hususunda ortaya koyduğu düşünceler, formlar ve fenomenler, Türkiye'de mevcut ve yaygın olan apolitikliğin ve anti-politikliğin anlaşılmasına dair makul bir yol sunmaktadır. Mekanizmaları ve aygıtlarıyla Türkiye'de "devlet" anlayışı, *felsefi düşünme* süreci sonunda elde edilmiş bir *hakikat iddiası* etrafında oluşum göstermekte ve muhafaza edilmeye çalışılmaktadır. Bu hakikat-varlık-kutsallık mahiyetindeki oluşumun taşıyıcı ve kurbanları, şiddet ve baskı kullanarak, görünümlerin, fikirlerin, kanaatlerin, sözün, tartışmanın, yanılmanın, sağduyusal-imgesel-temsilî düşünmenin alanı olan kamusal alanı daraltmakta, toplumda nüveleşmesi ihtimal olan politikliği soğurmakta ve özgürlüğü bastırarak toplumun eyleme potansiyelini köreltmektedir. İşte Türkiye toplumu da, "hakikat iddiaları"nın zorlayıcılığından gelen apolitiklik ve politika karşıtlığı dolayısıyla, durağan, eylemeyen, konuşmayan, eyleme kalkıştığında yani politikleşmeye niyetlendiğinde de şiddete maruz kalan, susturulan ve işte ancak böyle birarada duran ve tutulan bir toplumdur.

Bu çizgide, Arendt'in kavramsallaştırmalarında apolitikliği ve anti-politikliği serimlemek adına derinleşeceğimiz odak; anti-politik rejimlerin genel niteliği olan "hakikat iddiası"nın korku salma, şiddet uygulama, susturma, katletme ve linç etmeye varan geniş düzlemidir. Arendt'in, felsefi, rasyonel ve olgusal olarak kategorileştirdiği "hakikat"lerin, kendi içlerinde bir zorlama, hırçınlık ve totaliterlik taşımalarından ve bu özellikleriyle olumsallığı, görüngüler / fikirler düzeyinde tartışmayı, konuşmayı ve eylemeyi dışladıklarından, Türkiye toplumunun depolitize olması ve böylece biraradalığının sağlanmasıyla nedensel ilişkileri vardır. Felsefi hakikat, konumuz bağlamında daha temel olduğu için, öncelikle irdelenmesi gereken bir formdur. Rasyonel ve olgusal hakikatler, yeri geldiğinde ele alınacaktır.

Arendt, politika tarihi içindeki görünümleri ve kullanımlarına göre anlığın yaşamında kategorik betimlemeler yaparak, anlığı "düşünme" (*thinking*), "isteme" (*willing*) ve "yargılama/muhakeme etme" (*judging*) yetilerine ayırmıştır. Bahsini ettiğim felsefi hakikat iddiası olgusunu ve oluşumunu görmemizi sağlayacak irdeleme, "düşünme"nin felsefi formudur. Felsefi düşünme, kişiyi bu dünyadan çeken, dünyasızlaştıran ve eylemsizleştiren özelliğiyle, anti-politik bir form oluşturmaktadır. Felsefi düşünme bir profesyonellik/uzmanlık olarak, kutsal hakikati bulmaya yönelmekte, bunun için dünyadan uzun süreli çekilmeyi tercih etmekte, görüngüler/görünümler dünyasını ikinci plana atarak, ona karşıt bir duruş almaktadır (Arendt, 1978: 8, 80). Bu doğrultuda Arendt, felsefi hakikat iddiasının, anti-politik bir oluşuma, ideolojiye ve hatta totaliter kesin-

liğe mahal verecek nitelikte olduğunu düşünür ve tarih içinde de bunun yaşandığını gösterir (Arendt, 1992: 21, 27-29). Bu çizgide, Türkiye toplumunun biraradalığını, Türkiye'deki devlet anlayışı, resmî ideoloji, Türkçülük söylemi, militarizm ve totaliter yönetim gibi depolitize edici ve politika karşıtı tezahürlerin üzerinde yükselen bir olgu olarak çözümlemek için, özellikle bakacağımız form "felsefi/filozofik düşünme" yoluyla gelen "hakikat iddiası" olacaktır.

Hakikat iddiası yahut politikanın soğurulması

Arendt, Sokrates öncesini ve geç dönem Antikite'sini karakterize eden etkinlik yaşamının (*vita activa*), zaman içinde tefekkür yaşamına (*vita contemplativa*) yenildiğini, münhasıran ikincil konumda kaldığını ve günümüz de dâhil olmak üzere siyasi geleneğimizde *vita contemplativa*'nın hâkimiyet sürdüğünü düşünür (2009a: 42-49). Bu değişimde tarihsel olgu ve olaylar önemli roller oynamıştır. Arendt, Sokrates'ten sonra gelişen ve hâkimiyet kazanan *vita contemplativa*'nın veya düşünmenin felsefi yahut profesyonel hale gelmiş formunun, *vita activa*'yı, eylemi ve haliyle siyaseti horladığını ve bunun da öncülünün Platon olduğunu şöyle açıklar: Arendt'e göre, Sokrates'in kendi fikirlerini Atinalıların mesuliyetsiz kanaatlerine arz etmesine karşılık, çoğunluğun onu alt etmesi sonucunda Sokrates'in idam edilmesi, daha sonra ortaya çıkan filozof ile polis (*kent, kamu alanı*) arasındaki çatışma (Arendt, 2009a: 42), Platon'u, doxa'nın (fikirlerin ve kanaatlerin) güvenilirliği hususunda şüpheye düşürüp, doxa'ya dayanan siyasi varoluşun *doğruluğu* (truthful) ve *güzelliği* (beautiful) hususunda yüreksizleştirmiştir. Arendt'e göre, bundan sonra filozoflar, politikaya karşı bir adavet geliştirmişlerdir (2009a: 45, 1978: 85). Hıristiyanlığın, *vita activa*'nın ikincil bir konuma itilişine onay vermesini de ekleyebileceğimiz tüm bu olay ve olgular ve elbette geç dönem Antikite'nin bu *filozofik apolitia*'sı, Platon'un, doxa yerine mutlak standart gerçekler, değişmez erdemler, felsefi düşünme ve nesnel hakikatler arayışına girmesiyle sonuçlanmıştır (Arendt, 1990: 74).

Bu bağlamda Platon, düalist yaklaşımla, ruh ve beden yahut kutsal olan ve beşeri maslahat (insani işler) ayrımına benzer olarak, idealar/formlar ve madde yahut hakikatler ve görüngüler arası temel bir ayrım yapmış (Arendt, 1978: 80), Arendt'e göre en anti-Sokratik çıkarım olan "hakikat ve kanaat" (truth ve doxa) karşıtlığını kurmuştur. Platon'un mağara meseliyle de anlatmaya çalıştığı, görünenlerin (gölge ve imajların), gerçeğin sadece bir yansıması/kopyası olduğudur. Arendt'in bu meselde dikkat ettiği şey ise; görüngüler ve hakikat karşıtlığının paralelinde halk (çoğulluk, fikirler, görüngüler, sağduyu) ve filozof (azınlık, idealar, hakikatler, ruh) karşıtlığının yahut politika ve felsefi düşünme/tefekkür karşıtlığının da yer aldığıdır. Platon'un meselleđiği de budur; içerde, bedenleri ve kafaları mağaranın duvarına yansıyan gölgelere bakmaya sabitlenmiş-zincirlenmiş kalabalıklar vardır; mağaranın dışına çıkmak isteyen, hakikate ermek ve ka-

labalığın fikirlerinden, yani yanılsamalardan, kurtulmak isteyen bilim insanları, filozoflar, bilgeler vardır. Kitleler, yansımalara-görünüşlere aldanırlar çünkü aslında mağaranın ağzından içeri giren ışığın aydınlattığı gerçeklik onların gerisindedir (Arendt, 1978: 131). Arendt'e göre Platon, siyasal olmayı ve siyasi meseleleri de bu görüngüler alanına, kalabalıkların seyre daldığı ve oyalandığı yanılgılar âlemine dâhil etmiş ve hakikati-aydınlığı görenleri de yalnızca düşünürler, filozoflar ve bilgelerden oluşan bir azlıkla tanımlamıştır. Platon'a göre, sayıca az olan bu seçkin kesimin, felsefece düşünerek imal ettiği bir doğru vardır ve bu doğru aynı zamanda kalabalıklar için de geçerli olması gereken bir doğrudur (Arendt, 1992: 21). Zira ebedi esaslardan en yükseği olan "iyilik ideası"nın yalnızca bilge tarafından bilinebileceği iddiasıdır ki, Platon, bilgeye, yöneten olmayı/krallığı layık görür (Arendt, 1990: 76-77). Arendt'in eleştirisi, Platon'un bu noktada iyiyi güzele, felsefeyi (filozof kral anlayışını) politikliğe (çoğunluğun doxa temelli eylemselliğine) tercih ettiği ve bütün beşeri maslahatın ölçüsünün insani değil, tanrısal olduğunu iddia ettiği yönündedir (Arendt, 1990: 77). Filozof/bilge olan, herkes için –bilge olmayanlar, düşünmeyenler ve haliyle çokluğu oluşturanlar için de– iyi, doğru ve faydalı olanı hakikaten bildiğini düşünendir. Platon'a göre, gün ışığına çıkmış, aydınlanan gerçeklikleri görebilenler, mağara içindekilerin yanıldığını ve karanlıktaki yanılgılarının ne olduğunu da bilecektir (Platon, 2001: 183-190). Kalabalıkları ise Platon, ekranın önünde donmuş-zincirlenmiş, birbirleriyle iletişime geçmeleri yahut herhangi bir şey yapma potansiyelleri olmayanlar olarak tasvir etmiştir. İşte bu, Arendt'e göre, Platon'un hakikat iddiasına ve bilge azınlığa verdiği önemi, aynı zamanda da görüngülerin yanılmasa olduğunu ve öyleyse politik çoğulluğa duyulan şüphenin, politika geleneğimize yerleşmesinin arche'sini sunmaktadır (1990: 96, 99). Fakat bu masum epistemolojik ayrım burada kalmayıp, tüm insanlık tarihinde yerini alan olay ve düşünce akımlarına geniş bir zemin hazırlamıştır (Arendt, 1990: 73, 93).

Arendt'in, Düşünme (*Thinking*) başlığı attığı *The Life of the Mind* adlı eserinin ilk cildinde sorunsallaştırdığı mevzu; bu felsefi düşünme etkinliğinin, eylemin karşısında durduğu, haliyle politik varoluşu soğurduğu ve haliyle de insani çoğulluğun kırılgan-dinamik-öznel akışını dondurduğudur. Kant'ın kategorileştirdiği akıl yetilerinden biri olan düşünme, Arendt'e göre, felsefi bir etkinlik haline getirildiğinde, yani nesnellik arayışından kaçamayan ve hakikati bulmaya dair bir etkinlik olduğunda, anti-politik bir mahiyet kazanmaktadır (Arendt, 1978: 8). Arendt'in okumasında, Platon'a göre felsefi düşünme etkinliği, görüngüler dünyasında değil, idealar/formlar ve kavramlar âleminde gerçekleşir. Felsefi düşünen insan, hakikate doğru gittiğine inanacak ve ister istemez *kendini* görüngüler dünyasından *çekecektir*.[1] Fakat Arendt'e göre, Platon'un maddi âlem

1 Arendt'in, "bu dünyadan çekilme" anlamında kullandığı kavram *withdraw*'dur ve bu kavram, göze alamama, başarısızlık, cesaret edememek, dahil olamamak gibi olumsuz yargıları da kendi içinde taşımaktadır.

–kısmen yanılsamalar ve hakikatin sınırlı görülen âlemi– dediği şey, görüngüler dünyasını, yani aslında hepimizin içerisinde yaşadığı, *dünyanın yasası olan çoğulluğa* herkesin kendini gösterdiği (*self-display*) ve genel olarak öznel bakışların çokluğuyla zenginleşen, kırılgan, insani yaşam alanını imler. İşte politiklik ve eylemsellik açısından Arendt'in kaygısı da buradadır; çünkü siyasetin alanı tam da görüngüler âlemidir; öznellikle, farklılıkla, çoğullukla, beraber yaşamakla (*inter-hominess-esse*) beslenen bir kamu alanıdır. "*İnsanlara, insan yaşamının başka alanlarından çok daha fazla varoluş gerçekliği tanıyan*" bu kamu alanı siyaset alanıdır ve felsefi hakikat anlayışı ve iddiası siyasi bir girişim/eylem değildir (Arendt, 2004: 272), hatta hakikat önermesinin zıttı yanılsama veya kanı (doxa) olmak durumundadır (Arendt, 2004: 277). Siyaset alanı; yurttaş kişiye görünen parçalı bir fenomenin veya herkes için zuhur eden bir husumetin, içinde yaşadığımız birlikteliğe - çoğulluğa sunulduğu, o birlikteliğe ve geleceğe doğru tasarımlanan bir güzelliğe dair konuşulduğu, yahut ifade edildiği ve ortak bir derde yönelik, kalıcı-ölümsüz bir çözümün çoğul katılımla, eylemle yaratıldığı bir alandır. Arendt, felsefi düşünme etkinliğini, seçkinlerin –felsefi düşünenlerin, mütefekkirlerin, bilgelerin, ruhani liderlerin– işi, felsefi varoluş, hakikat arayışı ve iddiası, nesnel genel-geçerlik, ideoloji ve totalitarizm ile birlikte düşünmemiz gerektiğini hatırlatır. Arendt'e göre totaliterlik, hakikatin ideolojisinin bir ürünüdür (Villa, 2000: 2) çünkü felsefi olarak düşünme etkinliğinin peşi sıra gelecek olan, bir hakikat iddiası ve o "hakikat"in yaratılması, yani bir ideolojinin kurulması işidir. Hakikatin çerçevesi de, kendisinden beslenen belirli doğrularla, kesin iyilerle ve tartışmasız faydalarla çizilecek sınırlı bir çerçeve olacaktır. Bu sınırlar ihlal edilemez, "değiştirilmesi dahi teklif edilemez" derecede kutsallık kazanacaktır. Ardıl süreç ise, bu hakikatin kültleşmesi, totaliter hal alması ve nihayetinde ideoloji oluşturmasıdır.

Toplumlarda, anti-politik oluşumların kökünde böylesi bir felsefi düşünme geleneğinin yattığına dair dökümlediğim bu bilgilerle bağlantı kurmak istediğim; Türk siyasi tarihinin Arendtçi anlamda politiklikten uzak bir kültüre ve pratiğe sahip olduğu, daha ziyade hakikate yahut ideolojiye sarılan bir resmiyet temelinde oluşum gösterdiği, soyut "devlet" kavramının aslında milli ülkü ve ilkeleri içeren bir kutsallıkla dolu olduğu ve bunlar sonucunda yöneteni ve yönetileniyle, kişi ve kurumlarıyla Türkiye toplumunun anti-politik bir varoluş haline girdiği ve ancak bu haliyle birarada kalabildiğidir. Bu bağlamda, tezimi destekleyecek ilk olgu, Cumhuriyet öncesi bir tarihe kadar götürülebilecek olan, günümüzde de hâlâ geçerliliğini koruyan, Türkiye'deki "devlet" anlayışı, onun topluma temerküz eden politiklik karşıtı totaliter bilgisidir. Kuruluş aşamasına baktığımızda, savaş sonrası Türkiye Cumhuriyeti'nin, sayıca az olan askerî-bürokratik bir elit kesim ve entelijansiya tarafından geliştirilen düşünsel ülkü ve ilkeler etrafında vücut bulduğunu görürüz. Felsefi düşünme mesailerinin sonunda aydınlanıp, keşfettikleri hakikatlerle mağaraya / görüngüler âlemindeki in-

sanların arasına dönen azınlığın elindeki bu ülkü ve ilkeleri; milliyetçiliğin yüceltilmesi, tarih tezleriyle Türk ırkı ve kimliğinin ayrıştırılması, bölünmez bir bütünlüğü simgeleyen sınırların fetişleştirilmesi, aydınlanmacı, modern ve çağdaş "idealar"ın yukardan devşirilmesi ve anayasal prensipler haline gelmesiyle anlam kazandığını düşünebiliriz. Binaen göreceğimiz ise; Cumhuriyet ilkeleri, Kemalizmin prensipleri ve "devlet partisi" olarak CHP'nin parti programı yahut "okları"yla hedeflenen nişanenin bir "hakikat" ve bu hakikatin topluma benimsetilmesi çabası olduğudur. Askerî-bürokratik elitlerin ve entelijansiyanın düşünsel arayışının sonunda gelen tüm bu prensip, yasa ve nişanelerin oluşturduğu "hakikat" ise, kendini "devlet" olarak göstermiş ve göstermektedir. Müteakiben gerçekleşen ise, ulaşılan ülkü ve ilkeleri içeren bir *hakikatler bütünü olarak "devlet"*in, değişmez yasalar etrafında kurulması, yapılanması ve kökleştirilmesi, yani aslında "hakikat" atfedilmesinin gereklerinin yerine getirilmesi olarak "kutsallaşması" ve "totaliterleşmesi" olmuştur. Yüceltilen ırkın yahut kimliğin yüce olan milli ülkülerini barındırmasından mütevellit, devletin muhafaza ettiği hakikatler de yüce, kutsal, değişmez, sorgulanamaz kılınmıştır. Zira "devlet", toplumu bir bütün olarak içinde barındıran büyük bir kümeyi değil, Türkiye toplumunun her bir bireyini kendine çeken, kendi bilgisini ona işleyen, herkesi kendi etrafına toplayan ve bu haliyle Türkiye toplumunu birarada tutan bir çekirdek bilgiyi, hakikatler yumağı yahut "öz"ü imlemektedir.

Bu hakikat iddiası yahut totaliter ideolojik devlet örgütlenmesi, muhtelif olgu ve oluşumlar dâhilinde resmiyet kazanmış, "Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren yaptırımcı ve bütüncül egemenliğini sürdürmüştür" (İnsel, 1998: 20-21). Türkiye devleti, anayasal çerçeveyle belirtildiği üzere, sorgulanmaz, tartışmaya açılmaz ve değiştirilemez bir bütünlük anlayışıyla kurulmuş, muhafaza edilmiş ve halen bu haliyle korunmaktadır. Daha ziyade askerî, bürokratik, elit azınlığın korumasında olan fakat aynı şekilde toplumun geneli tarafından da bilinçli yahut bilinçsizce taşınan bir bilgi; "devletin değişmez hakikatleri"dir. Bu hakikatler, sadece muhtelif askerî, bürokratik, seçkin kesimler tarafından, bir kesinlik, soyutluk ve nesnellik dâhilinde kurulmamış, aynı zamanda Türkiye toplumu için de gerekli doğruları, iyileri ve faydaları kesinlikle içerdiği yönde bir bilgeliği de ideolojik olarak resmîleştirmiştir. İşte bu kertede, resmîleşen bu ideolojik öz / hakikat / kutsallık, –belki her kutsallık gibi– kendi *varlığını* mümkün ve ilelebet kılması yönünde, kendi etrafında birarada tuttuğu topluma, taşıyıcılık ve muhafaza etme işini yüklemiştir. Zira ideoloji dediğimiz şey, o idenin toplumun genelince taşınmasını, muhafaza edilmesini ve yeniden üretimini de kapsamaktadır – biz buna, toplumun kurban edilmesidir de diyebiliriz (Arendt, 1968: 475). Bu iş, toplum tarafından, toplumun o kutsallığa amentü getirmesi, o hakikate inanması ve o bilgi dâhilinde davranması haliyle görülür. Bu iş görüldükçe de, "hakikatler" kendini muhafaza edecektir ve toplum biraradadır. Fakat bu hal aynı zamanda, zaten politik olmayan bir toplumun, başka bir formda

apolitik tahayyülüdür; çünkü bilge azınlığın yaşadığı ülküler ve ilkeler âleminin "hakikat"i gelmiş, çoğunluğun yaşadığı görüngüler dünyasının, yani mağaradaki her bir yurttaşın sözüm ona yanılgılarının/yansımalarının, özgün koşuluna imkân verebilecek olan kanaatler ve fikirler âleminin üzerine çökmüştür. Politikleşme eğilimi gösterebilecek, kendini başkaları ile eyleme dâhil edebilecek, kamusallığı ilke edinip politik bir varoluşu benimseyebilecek bir toplumsal oluşumu besleyecek her türlü kaynağın kurutulması tercih edilmiştir. Yurttaşların, bütün veçheleriyle kendilerini gösterecekleri, biriciklikleriyle oluşan farklılıklarını beyan edip uğrunda tartışacakları ve eyleyecekleri; onlara görünen haliyle gerçekliği, herkesin göreceği ve duyacağı şekilde ortaya koyacakları politik/kamusal alanın oluşmasına izin verilmemiştir. Tersine, hedeflenen oluşum, hakikatlere inanacak, bu hakikatlerle bütünleşecek, onunla kendini tanımlayacak ve onları sorgulamayacak bir toplum olmuştur. Çünkü bu toplum, ancak böyle birarada durabilecektir.

Somut olarak Türkiye Cumhuriyeti "Devleti"nin, "kutsal", "mitik", "tarih üstü" bir "hakikat" anlayışı dâhilinde oluştuğunu ve yapılandığını gösterecek örnekler, Türk siyasal, toplumsal ve kültürel tarihinde fazlasıyla mevcuttur; bu kutsallık anlayışını Ziya Gökalp'e kadar götürebiliriz (Bora, 1998a: 86). Diğer taraftan, Türkiye'de "devlet geleneği" üzerine yapılmış çalışmalar, artık "resmî ideoloji"yi ve onun muhtelif mekanizmalarını apaçık hale getirmiştir. Benzer ampirikliğe yaklaşarak, benim analiz etmek istediğim de, böylesi bir "resmiyet"in kurucu güçlerinden biri olan ve hâlâ onun koruyuculuğunu ve yeniden üretimini gerçekleştiren, kısaca "ordu" dediğimiz, Türk Silahlı Kuvvetleri kurumudur. Zira Türkiye toplumunun çekirdeği olan "hakikatler", önce onu yaratan azınlık –yani onu düşünenler, ona varlık verenler– tarafından kutsallaştırılmış, sonrasında da tüm bir toplum bununla kutsanmıştır. Yerden göğe, aşağıdan yükseklere çıkarılan, mitolojik ve metafizik bir seviyede kurgulanan kutsal devlet hakikatleri, öncelikle onu varedenlerin ve sonra ona inananların emin ellerinde, hatta ruhlarında, bilinçlerinde ve davranışlarındadır. Bu emin eller, "devlet" hakikatini korumaya ant içmiş, bir kurum olarak Türk Silahlı Kuvvetleri'dir.

Türk Silahlı Kuvvetleri'nin 2003 yılından günümüze, kamuoyuna internet vasıtasıyla duyurduğu basın açıklamalarına eğilip yaptığım söylem analizinin, çalışmamıza hem ampirik bir katkı, hem de iyi bir örnek oluşturacağını düşünüyorum. Bu analizde beliren temel gerçekler, Türk Silahlı Kuvvetleri'nin, "Türklük", "Türk ulusu/milleti/ülkesi", "Türkiye devleti" ve "Türk vatandaşı", "özde bağlılık" gibi kavram ve nitelemeleri, "hakikat", "değişmezlik", "öz", "kutsallık/yücelik/ululuk/asillik" ve "zaman üstülük" ile birlikte düşündüğü ve toplumu da bu şekilde düşünmeye davet ettiği yönündedir. En başta söylemek gerekir ki, TSK'ya göre Türkiye, mevcut haliyle "tam bir birlik ve beraberlik içinde"dir ve bunu bozmak, yıkmak, yok etmek isteyen düşmanlar daimidir. Neredeyse bü-

tün açıklamalarda bu "derin endişe", her seferinde topluma aktarılma gayesi taşımaktadır (BA - 24 / 03). "Son günlerde" yahut "Bazı yazılı ve görsel basın yayın organlarında" diye başlayan bu açıklamalar, "Mustafa Kemal ATATÜRK'ün maddi ve manevi mirasının, anayasada belirlenen değişmez ilkeleri olan Türkiye Cumhuriyeti'nin mevcut birlik ve beraberliğinin" karşısında konumlandırılan "bazı çevreler"i, "basından ve siyasetten bazı kişi ve gruplar"ı, dinî yahut etnik oluşumları, TSK'ya zarar vermeye çalıştıkları, ona karşı komplolar içinde oldukları, onu yıpratma ve yok etme emelinde oldukları için, "düşman" bellemektedir.[2] Ve tüm bu kötü niyetlerin karşısında, kendisine verilmiş olan, bu birlik ve beraberliği koruma görevi ve bu görevi yerine getiren olarak bizzat kendisi, "*kutsal*"dır (BA - 08 / 03, BA - 07 / 06, BA - 42 / 07). Bu "kutsallık", onun koruduğu şeyin "kutsal, yüce, asil, ulu, aziz" bir millet olmasından gelmektedir (BA - 11 / 03, BA - 08 / 03, BA - 07 / 04[3]), çünkü TSK, "Yüce Türk Ulusunun bağrından çıkmıştır" (BA - 08 / 05), çünkü söz konusu olan "Türkiye Cumhuriyeti'nin üniter yapısı"dır (BA- 13 / 07) ve çünkü kutsallık atfedilen "devletin bekasının güvencesi ve ülkemizin birlik ve bütünlüğünün garantisi"dir (BA - 09 / 05). Konumuz bağlamında, TSK'nın söylemine hâkim olan bir diğer önemli nitelik, koruyucusu olduğu "hakikat"in, tam bir ilelebettik, nesnel ebediyet içerisinde ve zaman üstü olarak sunulmasıdır. "Dün olduğu gibi bugün de" diye başlayan ifadelerde, "tutarlılık ve belirlilik" imajı çizilmektedir. TSK'nın, Cumhuriyet'in nitelikleri ile ilgili olan "*düşünceleri ve tavrı dün ne ise bugün de aynıdır ve yarın da aynı olacaktır*" (BA - 07 / 04).

Bunlar, tam olarak, tefekkür tarzında, yani yalıtlanmış şekilde düşünmenin sonucunda ortaya çıkan "hakikat" anlayışının uzantılarıdır. Bu anlayış, totaliter bir biçim almıştır, ülküsüyle kişi ve kurumları dört taraftan sarmış, ruhlarına ve akıllarına işlemiş, davranışları haline gelmiştir. Zira "Büyük ATATÜRK" ile cisimlenen "sevgi, anlayış, düşünce sistemi, ilgili nesnellikler, hakikatler ve değişmezlikleri", TSK'nın "kafasında, ruhunda ve kalbinde taşıdığı" (BA - 06 / 05) ve onun simgesel resminin "beyninde ve davranışlarında" yer aldığı, bizzat beyan edilmektedir. (BA - 05 / 05) Atatürk, büyük bir "Varlık"ı temsil etmekte, onun düşünce sistemi, onunla özdeşleşen değişmez prensipler, onun mirası olarak görülen devletin bekası, onunla şanlanan Türklük yüceltmesi, kurulmuş ve değişmez hakikatler vasfını almaktadır. Böylesi bir durumun vardığı yer, kati bir şekilde ifade özgürlüğünün, mevcut değerlerin sorgulanmasının, tartışmaya açılmasının, bu hususta gelişecek olan politikliğin öldürülmesidir. Bu hassas

2 TSK'nın irili ufaklı yaptığı bu kaygı veren, tedirginlik uyandıran ve toplumu sürekli alarm durumuna sokan, okuyanda paranoyaklık yaratabilecek düzeydeki açıklamaları için bkz: http://www.tsk.tr, BA - 08 / 03, BA - 22 / 03, BA - 24 / 03, BA - 07 / 04, BA - 03 / 04, BA - 09 / 05, BA - 08 / 05, BA - 07 / 05, BA - 01 / 05, BA - 07 / 06, BA - 33 / 06, BA - 07 / 07, BA - 08 / 07, BA- 14 / 07, BA- 21 / 07, BA - 27 / 07, BA - 10 / 08, BA - 32 / 08, BA - 34 / 08, BA - 36 / 08, BA - 48 / 08, BA - 05 / 09 nolu basın açıklamaları.

3 Bu nitelemelerden herhangi biri, neredeyse bütün basın açıklamalarında mevcuttur.

mevzuların tartışmaya açılması hususunda, TSK'nın duyduğu endişenin bizzat "vatanın bölünmez bütünlüğü" olması, meseleye can veren bir örnektir. 2004 yılı Şubat ayı ve sonrasında, medyada ve kamuoyunda, Mustafa Kemal'in manevi kızı olan Sabiha Gökçen'in Ermeni olup olmadığı yönündeki tartışmada[4] ve 27 Nisan'da gelen meşhur e-muhtırada TSK, "*temel değerlerin sorgulanarak yeniden tanımlanması*"nı ve hassas mevzuları "*tartışmaya açmayı, milli bütünlüğe ve toplumsal barışa katkısı olmayan*","*milli birlik ve beraberliğimize yönelik*" endişe verici yaklaşımlar olarak değerlendirmiş (BA - 03 / 04) ve bu tartışmaların, "*devlete açık bir meydan okumaya dönüşen çabalar*" ve ülkenin "*birlik ve bütünlüğüne karşı yürütülen yıkıcı ve bölücü eylemlerle şaşırtıcı bir benzerlik taşıdığı*"nın altını çizmiştir (BA - 08 / 07). TSK'ya endişe veren şey, böylesi bir kutsallığın, hakikat kabul edilmiş bir değerin tartışılmaya açılmasıdır, çünkü bu yönde bir tartışma, totaliter/sorgulanamaz bir anlayışla kabul edilmiş olan "Türk'ün yüceliği" gibi hassas mevzuların Türkiye toplumu tarafından irdelenmesi, meselenin ve toplumun politikleşmesini öngörmektedir ki, bu aynı zamanda mevcut haliyle biraradalığın da tartışılmaya açılması demektir. Baştan beri Arendtçi bir bağlamda kavramsallaştırdığımız "tartışmanın politik bir olgu olduğu" savı ve "tartışmanın soğrulması / yasaklanması vesilesiyle gelen apolitikleşmenin, milletin birliği-bütünlüğü ile olan pozitif nedenselliği", burada, TSK'nın bu açıklamasında kendini göstermektedir. Biraradalık, bahsettiğimiz hassas mevzuların tartışmaya dahi açılmamasına; konuşmanın, eylemin ve eşitler arasında kendini göstermenin yeri olarak kamusal alanın yok edilmesine, en temel insani özellik olarak politikliğin (eylem ve konuşmanın) ve özgürlüğün yok sayılmasına dayalıdır diyebiliriz.

Tüm bunların bize sunduğu öykü, *hakikatler bütünü olarak "devlet"* olgusunun, iki yüzü olduğudur. Birincisi olan apolitik yüz; bu hakikate, etrafında duran toplumun da inanması ve bu hakikatin yaptırımları dâhilinde davranmasıdır. Bir siniklik hali, burada da devrededir çünkü bir ideolojiye her şekilde tâbi olmanın verdiği huşu ve huzur, ne bir eylemliliğin ne de bir muhakemenin kaynağı olabilir. Zira insanların, "özgürlüğün getirdiği sorumlulukla" başa çıkamayıp, totaliterliği kucakladığı, sözde yasa, kural ve hakikate teslim olmayı seçtiği ve insanların "kendi geleceklerini, kendileri belirlemek yerine, kutsallaştırılmış güçler tarafından yönetilmeyi tercih ettiği", Arendt'in teslim ettiği bir analizdir (Yumul, 2004/05: 11). Fakat "devlet hakikati" olgusunun ikinci yüzü de vardır: onun politiklik karşıtlığı. Bu anti-politik yüz bize, etrafında duran toplumun bu hakikati sorgulaması, onu gökten yere –kanaatler ve görüngüler dünyasına, bu dünyaya– indirmek istemesi, bu hakikat dâhilindeki herhangi bir "hassas mevzu"yu tartışmaya açmak istemesi, yani bu mevzuları politikleştirmesi ve ziyadesiyle kendisinin de politikleşmesi durumunda ortaya çıkmaktadır. Resmî ideoloji, yukardan –aydınlık olan yerden, mağaranın dışından– gelen hakikat-

4 Bkz: 21-25 Şubat 2004 tarihli gazete ve televizyon haberleri.

leri, topluma dayatma çabasındadır. Bu çaba, aynı zamanda o toplumun politik yaşama (*bios politicos*'a) yatkınlığını törpülemek, öznelerin politik dert edinme, değişime gitme, dönüşüm yaratma, sorgulama ve bu minvalde eyleme geçme becerilerini ve eğilimlerini sakatlama, köreltme ve baskı altına alma çabasıdır (Şen, 1998: 137). Totaliterliğinin/seçkinciliğinin derinliği de birincil olarak buradan gelmektedir. Türk siyasi yaşamı, özgürlükleri, ekonomik temeli tartışmaya açamadığı gibi, "devlet kutsallığını" da –bölünmez bütünlüğü, üniter yapıyı, Türklüğün yüceliğini, cumhuriyet ideallerini vb. hassas mevzulardan oluşan hakikatlerini de– (TSK, BA - 07 / 04), politik bir tartışmanın odağı haline getirememiştir. Eğer, Türkiye devletini, Türkiye toplumunun politikliğine karşı koruyan Türk Silahlı Kuvvetleri ise, bu oluşumda gizli olan "hakikat", Türkiye'yi birarada tutanın "devlet hakikati"nin kapsadığı bilgiler, değerler, atıflar, kutsallıklar değil, daha ziyade bu hakikat içindeki hassas mevzuların politikleştirilmemesi ve aynı zamanda Türkiye toplumunun bu hususta politikleşmemesi, kamusal tartışma zemininin oluşmamasıdır diyebiliriz.

Oysa Arendt'in tanımladığı politik varoluşun özel bir tarafını da, bir kanaatin/doxa'nın ifade edilmesi bağlamında, söz söyleme - konuşma (*speech*) ve aslında "ifade özgürlüğü" oluşturmaktadır. *Doxa*, hakikat iddiasından (*unum verum*) farklı olarak, birlikte tâbi olunan beşeri maslahatın kişilere farklı farklı göründüğünü (*dokei moi / it-appears-to-me*) ve bu görüngülerden beslenen çoğul kanaatlerin bileşeninin "*doğru*"ya en yakın (*truthful*) olduğunu imlediğinden (Arendt, 1978: 21), doxa temelli bir niyetle herhangi bir husumeti kamusallaştırmak, tartışmaya açmak, politik bir eyleme işaret eder. Bir hakikatin dikte edilmesi, bir ülkünün kulaklara küpe edilmesi, bir söylemin zihinleri işgal etmesi yahut bir ideolojinin yaşamları celbetmesi (*interpellation*)[5] gibi sözsel etkinliklerden farklı olarak, bir fikrin ifade edilmesi bağlamında en temel politik yetilerinden biri olan konuşma/söz eylemi, kamunun çoğulluğunu, birlikte yaşamanın ve politikliğin mahiyetini içerir niteliktedir. Toplum olmanın siyasal, özgür ve ahlâki biçimi ise, ancak düşüncelerini-kanaatlerini birbirine karşılıklı olarak iletebilen kişilerin birlikteliğidir (Arendt, 2004: 281). Oysa Türkiye ölçeğinde karşılaştığımız ifade özgürlüğü tartışmaları, bize aksi bir durumu örneklemektedir. Türk Ceza Kanunu'ndaki 301. madde, 2008'de yapılan düzenlemeye kadar, Türklüğün yüceliğini ve kutsallığını koruma altına almaktaydı. Halen aynı maddenin korumasında olan diğer hassas mevzular ise, Türkiye toplumunun özne olarak tâbi olduğu rejimi, devleti ve askerî gücü de kapsamaktadır. Korunan şey, yaygın öznelerden farklı olarak soyut *varlık* ve yapısal *kurumlardır*. Türklük, kendi başına bir kimlik belirtir, fakat burada kalmaz ve toplumun üyeleri için bir değer, toplum için ise soyut fakat pratiği olan bir varlık alanı ta-

5 Althusser'in kullandığı bir kavram olan interpellation'a, çağırmak, davet etmek, vs.'den ziyade, Ulus Baker'in çevirisini kullanıp "celbetmek" demek daha doğru olacaktır; çünkü ideoloji, yalnızca davet etmekle kalmaz, öznelerin pratiklerinde de kendini vareder (Baker, 1993: 53).

nımlar. O zaman hemen söylemek gerekir ki, bir varlık alanı olarak Türklük mertebesinin ve kurumlar ve hakikatler bütünü olarak devlet erkinin korunması, Türkiye toplumunun tâbi olduğu resmî ideolojinin, hangi hakikat anlayışında olduğunu, neyi baki kılmak istediğini, değiştirilemez-sorgulanamaz-tartışmaya açılamaz-aksine kelam edilemez olanlarını da işaret eder niteliktedir. Vardığımız yer, sözün/konuşmanın bir eylem olması ve politik yarılmayı gerçekleştirebilecek potansiyelinin bulunması ve böyle bir kamusal etkinliğin ise Türkiye toplumunda bizatihi görülmemesi, felsefi hakikatten kanılara doğru yahut tekil veya azınlık haldeki insandan çoğul haldeki insanlara kaymanın gerçekleşmemesi bağlamında, içinde bulunduğumuz toplumsal oluşumun politik bir varoluşta devinmediğidir (Arendt, 2004: 282). İşte böylesi bir suskunluk/sessizlik/siniklik, bu toplumun biraradalığını sağlamaktadır – biz buna *sebep* olmaktadır da diyebiliriz. Zira söz söyleme yahut tartışma, kendi başına bir eylem olmasının yanında, bir ateşleyici, bir kışkırtıcı ve bir hareketlendirici olma özelliğiyle de eylemler dizisini yaratabilecek potansiyele sahiptir. Zaten böyle bir potansiyelin tarihsel örneklerinin öğreticiliğinden dolayıdır ki, toplum olarak halen bir "ifade özgürlüğü" yoksunluğuyla karşı karşıyayız ve halen bazı mevzuların hassaslığının yarattığı kaygı ile yine toplum olarak ağızlarımız torba gibi büzüşük, öylesine/öylece biraradayız diye düşünüyorum.

Fakat sadece sessiz kalan bir toplumdan değil, konuştuğunda susturulan, o zaman da susturanı olan bir toplumdan da bahsetmek gerekir. Türklük ülküsünü, devlet kutsallığını/yüceliğini, sınırları belirten tel örgü fetişizmini ve laiklik altında dinsel selameti muhafaza etmeyi aynı anda hakikat olarak taşıyan totaliter-ideolojik anlayış, saydığım bu hassas mevzular üzerine konuşmak, tartışmak, değiştirilmelerini-dönüştürülmelerini söze-yazıya almak isteyen eyleyicileri susturmayı da kendine hakikat edinmiştir, bununla yücelir ve övünç duyar. Bu eylemcilerin hassas mevzulardan söz etmek istemeleri, onların meseleleri, kendilerini ve toplumsal oluşumu politikleştirmek istemeleridir. Fakat politikliğin karşısında duran, soğurucu-dondurucu bir hakikatin –varlık ve kurumların– bekçiliğini yapan askerî yahut sivil yapılanmalar, köklü ve derin örgütlenmeler ve bir bütün kültür, bu sözsel eylemleri hem legal hem de illegal yollarla engellemiş ve engellemektedir; konuşma-tartışma eylemcileri susturulmuş ve susturulmaktadır, sözcü eylemciler öldürülmüş ve öldürülmektedir. Yani, eyleme geçen kişilerin susturulması için şiddet devreye girmektedir. Tartışmanın ve çoğulluğun münhasıran sahip olduğu iktidarın/eyleme kudretinin hasmı ve yok edicisi olarak şiddet, ahlâk dışı ve politikliğin tam karşısındadır. Arendt için iktidar, içinde belirdiği topluluğun yeni gerçeklikler yaratmak doğrultusunda birlikte hareket etmesini sağlayacak ve politik eylemliliği doğuracak olan bir potansiyeldir (Kahraman, 2002/03: 56, Öztan, 2006: 110). Haliyle, en şiddetli hükümet biçimi de, en iktidarsız olanıdır (Arendt, 2009b: 54). Bu bağlamda, şiddete yeltenen topluluk yahut devletin, iktidarını yitirmiş olması ve anti-poli-

tikliğe geçtiği aşikârdır yahut şiddet göstermesiyle beraber iktidarının ve "politikliğinin" askıya alınacağı. Bu, tartışmayı kaybeden birinin, karşıdakini susturmak istemesi, ona şiddet uygulaması, en azından bağırmaya başlaması yahut "hem suçlu, hem güçlü" şikâyetimizdeki, suçluluğu ortada olanın "güç" göstermeye başlaması gibi bir şeydir. Ortada olan yalnızca, hakikat iddiasının kanaati aşağılaması, konuşmanın acizliğinin politikliğe olan tahammülsüzlüğüdür. Zira Arendt'e göre, şiddetin kökeni bir hakikat anlayışına varır. "*Hakikat, kendi içinde "zorlayıcı" bir unsur barındırmakta ve kişilik zafiyetinden ziyade, ... esef uyandırıcı ölçülerde bariz tiranik eğilimler doğmasına neden olabilmektedir*" (Arendt, 2004: 288). İnsanın kendi olgusallığını aştığı "eylem"in tersine (Toker, 1992: 64), şiddetin kökeni, kesinlik ve hakikat iddiasındaki bir düşüncenin kendi Varlığını muhafaza etmek ve yaymak için, insanın olgusallığını araçsallaştırmasındadır, zira şiddet, her zaman bir araca ihtiyaç duymaktadır.

Bu bağlamda, Türkiye'de siyasal mahiyetteki "iktidar"ın nasıl aşındığını, daha ziyade devlet hakikatinin, politikliği nasıl soğurduğunu incelediğimizde, aklımıza gelecek ilk örnek, "şiddet" kullanımının legal yahut illegal icrasıdır. Bir hakikat'in korunması, nihayetinde de onun kutsallığı, onun karşısında olan yahut olduğu sanılan herkese ve her şeye karşı şiddet kullanımını meşru görecektir. Bu çizgi üzerinde düşünmeye devam edersek, şunu söyleyebiliriz ki; Türkiye tarihi, aynı zamanda şiddetin tarihidir.[6] Kuruluş aşamasından günümüze kadar vuku bulan süreç içinde, Türkiye toplumunun politikliğini yitirmesine veya kazanamamasına mal olmuş şiddet timsali olay ve olgular hiç de az değildir (Bozarslan, 2010: 6).[7] Ayrıntısıyla söz edemeyecek olsak da, bizzat "devlet"in muhafazası, "devlet" hakikatinin ve onun dâhilinde "milliyetçilik" ve "Türkçülük ideolojisi"nin kutsallaştırılması bağlamında gerçekleşen şiddet olaylarını hatırlamak makbuldür. Cumhuriyet'in ilk yıllarında gerçekleşen bizzat "devlet"in icraatı olan Dersim katliamı, İstiklal Mahkemeleri, daha sonrasında Maraş olayları. 80'lere doğru 1 Mayıs Katliamı, milliyetçilik ve Türkçülük ülküsü dâhilinde Bahçelievler katliamı. Legal olup meşruiyet kazanmış bir susturma aracı olarak değerlendirmemiz gereken 301. maddeye ek olarak, illegal susturucu olarak katliamlar ve sonuncusu Hrant Dink'in öldürülmesi olan faili bariz cinayetler. Şimdilerde yine devletin adının geçtiği ve fikri temellerinin yine milliyetçilik / ulusalcılıkla atılmış olduğundan ve aynı hakikatin uzantısı olduğundan pek şüphe etmediğimiz "derin devlet" örgütlenmelerini bu bağlamda örnekleyebiliriz. Tüm bu şiddet kullanımlarının varlık sebebinin, katı bir inanç, sarsılmaz bir bağlılık, hakikat-varlık-kutsal olan olarak bellenen bir ülküye, kuruma ve insanlara koşulsuz tâbiyet, totaliter bir ideolojinin zaruri pratikleri olarak okumak gerekmektedir. Ortadaki gerçek ise, şiddeti içselleştirmesindeki acizliği bağla-

6 Cumhuriyet'in bir şiddet geçmişi olduğu yönündeki çalışması için lütfen bkz. Erbal, 1998.

7 Büyük ölçüde "devlet" kaynaklı bir şiddetin Türkiye toplumunun kitleselleşmiş bireyleri üzerinde, siyasal aşınmayı nasıl uyguladığını gösteren kapsamlı çalışma için lütfen bkz. Bozarslan, 2010.

mında, iktidarını yitirmiş bir devlettir. Zira bu devlet, "kendinden menkul keyfî kararları, eylemleri ve kaprisleri olması", "açık, özgür, demokratik ilişkilerin önünü kesmesi ve bize insani bir varoluş zemini sağlamaması" bağlamında gayet "aciz, iktidarsız ve çaresiz"dir (Erdoğan, 1998: 35). Bu, "devlet"in politika karşıtı olduğunun da açıklamasıdır çünkü saydığımız öğeler, politikliğin öğelerini oluşturmaktadır. Bu bağlamda bizzat vurgulanması gereken, tüm mekanizmalarıyla Türkiye'deki "devlet" anlayışının, bir tür "hakikat yaratma, onu kutsallaştırma, sonrasında onu muhafaza için her yolu meşru görme" gibi bir çizgisi vardır; çünkü bu düşünce çizgisi; anti-politikliğin görünümünü ve bu olumsuzlukla gelen "durma" halini, bir toplumun birarada "durma" halini de sunmaktadır. Ayrıca, buradan anlaşılması gereken, toplumun potansiyel olarak barındırdığı ve her zaman ihtimal dâhilinde olan siyasal iktidarının karşısında, felsefi hakikatin zorlayıcı gücü vardır. Bu zorlayıcı gücün Türk siyasal yaşamına hükmetmesi, toplumun mobilize olmasının, eylemesinin yahut politikleşmesinin de önünde büyük bir engeldir. Zaten böyle bir engelin yarattığı toplumsal zihniyet ve anti-politik toplumsal varoluştur ki, Türkiye toplumunun biraradalığını sağlamaktadır.

Hakikat iddiasının bir diğer sorunu ise, bu iddianın muhakeme etme ile ilişkisinde ortaya çıkar. Arendt'e göre bütün insanların sahip olduğu bir yeti olarak muhakeme, politikliğin vazgeçilmezi olan ahlâkiliğin temelidir. Muhakeme ya da yargılamanın ilişkisi, felsefi ve rasyonel hakikatlerle değil, sadece olgusal hakikatledir. Olgusal hakikat, birarada yaşayan insanların, sürekli yenilenen ilişkileri içinden çıkan ve herkesin bilgisi dâhilinde olan hakikatler, olup biten gerçeklerdir. İşte muhakeme etme de, felsefi ve rasyonel hakikatlere tâbi olmadan, kişinin sağduyusal, imgesel ve temsilî düşünme etkinliği gerçekleştirerek, olgusal bir hakikat olan siyasal mahiyetteki herhangi tikel bir duruma karşı takınması gereken insanlık durumunun, zihinsel dinamiğidir (Arendt, 1984: 14, Villa, 2000: 19). Bu haliyle de, kamusallığın ve siyasallığın bir ilkesi, doğruyu yanlıştan ya da haklıyı haksızdan ayırmak için devreye sokmamız gereken yeti, geçmemiz gereken yoldur (Arendt, 1992: 13-64). Arendt'e göre, "*gereksiz soyutlamalara gitmeyen ama çoğul istençleri de belli düzeylerde bütünleştirebilen, değişik siyasal hareketleri, sorunları, çözümleri karşılaştırıp, tartmamızı sağlayan "muhakeme etme", en siyasal yetimizdir*" (Deveci, 1998: 111). İşte, a-politikliğin bir diğer temeli de, "*yargı/muhakeme yetisi*"nin kaybolması, körelmesi ve bastırılmasıdır. Bu yeti kaybının sebebi, felsefi hakikat iddialarının ve rasyonel hakikat dayatmalarının kişilerin ve toplumun zihnine yerleşmiş olması, olgusal hakikatlerin tartışılmaya açılmaması, söz konusu edilmemesi ve mümkünse unutulması / unutturulmasıdır. Örneğin Türkiye'de, Kürtlerin ayrımcılığa uğradığı ya da Kemalist-milliyetçi ideolojinin öznesi yapıldığı birer olgusal gerçektir. Bu olgusal gerçekleri toplumun muhakemesine açmak niyetindeki resmî ideolojiye muhalefet bütün seslerin şiddetle ve korkuyla susturuldukları, bu amaçla katledildik-

leri birer olgusal hakikattir, herkesin bilgisi dâhilindeki gerçeklerdir. Çünkü olgusal hakikatler, felsefi hakikat etrafında biraraya gelmiş erkleri rahatsız etmekte, iktidarlarını tartışmaya açmakta, orayı sarsmaktadır (Akkoç, 2009: 86). Olgusallıkların hatırlatılmasının önüne geçilmesi, bastırılması ve unutturulması, muhakeme yetisinin de kaybını, mutlak bir apolitikleşmeyi doğurmaktadır. Biraradalık da bir yanıyla, bu apolitikleşmenin, bu unutuşun, toplumun hafızasının felsefi hakikatlerle karartılmasının sonucu mümkün olmaktadır.

Fakat işin bir diğer yüzü, muhakeme yetisinin toplum olarak yitirilmesi şeklinde gelen apolitikliğin, yine mevcut "biraradalığın" bekçiliğini yapmasıdır. Buna en güzel örnek, Türkiye toplumunun genel kültürü olduğunu iddia edebileceğimiz "linç rejimi"dir. "Linç kültürü" yahut "linç rejimi"nde, gözlemlenebilecek esas dinamik, felsefi hakikatlerin devrede olması ve "*yargı/muhakeme yetisinin*" devre dışı kalmasıdır. Linçin oluşumunda cereyan eden şey, insanların, tek bir inancı, hakikati, kesin iyiyi-doğruyu ya da ideolojiyi referans alarak ve onun uğruna, onun karşısında yahut ona eleştirel olana şiddet kullanmaları ve yok etmek istemeleridir. Arkadan yaklaşırsak diyebiliriz ki; linç etkinliği, tikel bir olguyla karşı karşıya kalan sıradan insanların, o tikel olayı, mevcut koşullarıyla ve kendi varlık durumuyla beraber *muhakeme* edememesinden kaynaklanmaktadır. Türkiye'nin geçmişinde linç vakaları hemen göze batmaktadır. 6-7 Eylül Olayları ve Madımak Katliamı belki bunlardan en büyükleridir. Fakat yakın geçmişimiz de linçlerle doludur. Son beş yılın linç programında *ciddi büyüklükte*[8] olanlar; Mersin (21 Mart 2005), Trabzon (6 Nisan, 9 Nisan 2005), Adapazarı (12 Nisan 2005), Bozüyük (5 Eylül 2005), Rize (2 Aralık 2005), Sakarya (8 Nisan, 4 Haziran 2007) Adapazarı (29 Kasım 2007), Altınova (2 Ekim 2008) olaylarıdır. Bu olayların hepsi de, PKK sempatizanlığı yaptığı iddia edilen yahut Türklüğe, Türk bayrağına, Türk askerine hakaret ettiği iddia edilen Kürt vatandaşlara ve onlarla dayanışma içerisine girdiği düşünülenlere ve aslında onların varlıklarına yapılmış ciddi şiddet içeren saldırılardır. Bilinen bir ihtimal, olayların genelde ülkücü ve aşırı milliyetçi diyebileceğimiz militanlar tarafından kıvılcımlandığı olabilir.[9] Fakat olayın gidişatı içerisinde "sıradan vatandaş"ların "kendiliğinden/anonim katılımı ve toplumsal rıza" da söz konusudur (Bora, 1998b: 13). Kendisiyle aynı ırktan yahut etnik kökenden gelenlerin, "öteki" addedilenlere saldırdığını gören "halkımız"ın, buna destek vermesi, bu fenomenleri "sıradan insanın kötülüğü" olarak yorumlamamıza müsaade etmektedir.

Meselenin konumuz bağlamındaki mahiyeti, linç rejiminin, Türkiye toplumunun biraradalığının, apolitiklik üzerine kurulu olduğu yahut onunla güven-

---

8 Linç olaylarının istatistiği hakkında ayrıntı için bkz. Özgür, 2007.

9 Hemen belirtmek gerekir ki, ülkücülüğüyle karakterize olan MHP'nin, olayları "üstlenen" bir başaktör olarak düşünülmesinin yanında, özellikle Karadeniz'de boy gösteren linç olaylarına "aferin" diye açıklama yapanlar AKP'li kesim idi.

ce altına alındığıdır. Büyük çapta olan linç girişimlerinden, Trabzon'da, Rize'de, Adapazarı'nda gerçekleşenlere baktığımızda, saldırıların TAYAD (Tutuklu ve Hükümlü Aileleri Yardımlaşma Derneği) üyelerine yapıldığını görüyoruz. Oysa TAYAD'lılar, "F tipi cezaevlerindeki tecrit uygulandığı" hususundaki olgusal hakikati ve bu tecritin kaldırılması yönündeki taleplerini ve fikirlerini, kamusal alanda görünerek, şiddet içermeyen bir şekilde, konuşarak/sözle beyan etmek istemişler, bu eylemi gerçekleştirmek için, bir kamusallık yaratmaya çalışmışlardır. Zira "söz, eylemdir" (Bora, 2010a); söz, "bir konuşma acizliği olarak görülüp politikanın dışına atılmış şiddete alternatif bir etkinliktir" (Toker, 1992: 60). Yani bir tarafta, politikleşme çabası, eylem cesareti ve kamusallık yaratma niyeti varken, diğer tarafta, bu çabayı, felsefi hakikatin beslediği zor ve şiddeti devreye sokarak engelleme heyecanı vardır ve bu heyecan "devlet ve millet için" bir şeyler yapıyor olmaktan da beslenmektedir (Bora, 1998b: 9). Arendt'e göre de, meselenin bu tarafı can alıcıdır, zira "*insan davranışlarını yönlendirmek ve insanı korkunç bir biçimde davranacak noktaya getirmek, onu deneyimden öğrenmeye, yani düşünüp, değerlendirmek, kendi kararını vererek başlamaya ikna etmekten çok daha kolay gözükmektedir. Çünkü insanlar, düşünüp karar vererek başlamak yerine, düşünce sistemimizin derinliklerinde yer etmiş olan ve gerçeklikleri artık yaşanan olaylarla değil, sadece iç tutarlılıklarıyla ölçülebilecek, mantıki kategoriler ve formüller kullanmayı tercih ediyorlar*" (1994: 55).

Türkiye toplumunda "sıradanlaşan bir kötülük" olarak linç olaylarının kendi başına vahimliği bir tarafa, olayların ardından devlet kademelerinden gelen genel değerlendirmeleri analiz ettiğimizde, "milli refleks" olarak linçi –şiddet ve kötülük sarmalını– "milli güvenlik ideolojisinin sabiti" (Bora, 2010b: 3) yahut "devlet geleneği içine yerleşmiş bir uygulama" olarak düşünmemiz gerekecektir (Bora, 2007: 9). Örneğin, olayların ardından, Trabzon Valisi Hüseyin Yavuzdemir, "*Halkımızın huzurunu bozan cezasını çeker. Onlar da genç çocuklar. Tavsiyem, bu yaşamdan zevk almaya baksınlar*" yönünde bir tahlil yaptı. AKP Rize Milletvekili Abdülkadir Kart'ın da, "*Devletine ve milletine son derece bağlı Karadeniz insanı onlara gerekli dersi verdi. Bir daha buraya gelmeye cesaret edemezler*" şeklinde, orgazmik haz esnasında yaptığı açıklamalar var. Daha kötüsü de Başbakan'ın demecidir: "*Özgürlükler ve demokrasi kimsenin kötüye kullanamayacakları kadar yüce ve evrensel değerlerdir. Trabzon'da olan olaylarda, tabii ki halkımızın hassasiyeti çok ama çok önemli. Halkımızın bu hassasiyetlerini göz önünde bulundurarak herkes kendi tavrını belirlemelidir ve halkımızın bu milli hassasiyetlerine dokunulduğu zaman, şüphesiz ki bunun tepkisi farklı olacaktır*". Cahillik timsali ve trajik nitelikte olan bu demeç, bildiri dağıtıp "Hapishanelerde neler oluyor, bilmek hakkımız", "Tecritte ölüme son" diyen gençleri "özgürlükler ve demokrasiyi kötüye kullananlar" olarak addetmektedir. Tüm bunlar, kefareti şiddet ve siyasetsizlik olan bir "hakikat"in nasıl paylaşıldığını, şiddet timsali linçin nasıl meşrulaştırılıp normalleştirildiğini, linçi gerçekleştiren milli sporcuların başla-

rının nasıl okşandığını ve linçin yerel ve merkezî devlet yetkilileri tarafından nasıl *sinikçe* yorumlandığını (Bora, 2007: 9) gösterir niteliktedir.[10]

Linçi gerçekleştirmiş olanların, "taşıyıcısı ve kurbanı oldukları" felsefi hakikati muhafaza ettiklerini, "yüce bir ruhsal deneyim olarak görülen" kolektif vicdanın / "Türk bilinci"nin buyruklarını yerine getirdiklerini düşünerekten, vicdani bir rahatlama, bir katharsis" (Açıkel, 2003: 125) yahut bir boşalma hazzı yaşadıklarını iddia etmek hiç de yanlış olmayacak. Oysa Arendt, "*vicdanlarını rahatlatma derdinde olanların değil, ... evrensel adalete hizmet etme ve ulusların kendi geleceğini tayin etmesine saygı için mücadele eden gerçek yurttaşların, siyasi olduğunu düşünür*" (D'entrèves, 1993: 74). İşte tam burada iddia edebileceğimiz de, Türkiye toplumunun politik özellikteki sağduyusunun, politik sorumluluğunun ve temsil gücü olan politik düşünmenin yani muhakeme yetisinin yok olduğu, varsa bile, kendisi de anti-politik tavır takınan devletçe, onun hakikatinin taşıyıcısı ve kurbanlarınca muhatap dahi alınmadığıdır. Bu vaziyet, toplumun birarada durabilmesi için onu apolitik kılmak, politikleşmesine mani olmak adına sarf edilen çabanın ve endişenin bir ürünüdür. "Biz" algısı, "çoğulluk" fikri ve "farklılık" değeri gibi politik tezahürlerin hafızasından silinerek muhakeme yetisini kaybeden Türkiye toplumu, tek bir "felsefi hakikat" –yani, Türklüğün yüceliği, kabul edilen ve sorgulanamaz esaslarıyla Türkiye Devleti'nin kutsallığı ve mevcudiyetinin tartışılamazlığı– anlayışı altında ve bu hakikati koruma adına gitgide "mücahitleşen", "türdeş"leşen, farklılığa karşı şiddetle savaşan ve politikliğe izin vermeyen bireyleri de bünyesinde barındırmaktadır. Bu tümüyle, toplum bireylerinin, her şeyiyle ortada olan dünyaya karşı politik bir sorumluluk duymadıklarının göstergesidir. Bu sorumluluk, başkalarını da –"çoğulluğu", "farklılığı"– hesaba katan genişlemiş zihniyet (*enlarged mentality*) temelli ve temsilî düşünmenin gerekliliğinin; "kendi yaşam ortakları olarak diğerleriyle birlikte yaşamasının koşullarını" söz ve eylem ile aramanın; öznelerarası diyaloğu, ortaklaşalık üzerinden tartışmayı ve "tüm insanlığın ortak aklını taşırınışçasına" düşünme tarzını korumanın sorumluluğudur; bu, eşzamanlı olarak politik ve etik bir yurttaşın dünyalılık niteliğiyle kazandığı bir sorumluluktur (Toker, 2006). Ortak dünyanın, "hakikat"ler ile değerlendirilmesi, tartışmaya yer bırakmayacak inançlarla muhafaza edilmesi çabasıdır. Oysa, "*sadece tek bir yanıyla görülmeye başlandığında ve kendisi sadece bir tek perspektiften sunmasına izin verildiğinde, ortak dünyanın sonu gelmiş demektir*" (Arendt, 2009a: 103). Ortak dünya ve ortak yaşam kipinin ortadan kalkması da, anti-politik bir oluşumu doğuracak olmasından ziyade, kötülüğü "sıradanlaştıracak" bir momente sahiptir (Toker, 2006).

Tüm bunların bize gösterdiği, felsefi hakikat iddiasının, politikayı inkâr ettiğidir. Türkiye toplumunun anti-politikliğinin ciddi bir nitelik olduğu ve bu niteliğin, Arendt'in bakışından tahmin edildiği üzere, şiddetle sonuçlandığıdır.

10 Açıklamalar için bkz. 10 Nisan 2005 tarihli gazete ve televizyon haberleri.

Politikliğin, kamusallığın oluşmasına dair eylemliliğin engellenmesi yönündeki hezeyana dönüşmüş ve şiddet içeren etik dışı "linç"in varlık sebebi, olgusal hakikatlerin muhakeme edilmesi niyetini içeren eylemlerle gelen politikliğin Türkiye toplumunun mevcut haliyle biraradalığını sorgulaması, felsefi hakikati gökten yere indirmek istemesi, bunu yahut bu biraradalığı sorunsallaştırarak sarsacak bir nitelikte olmasıdır. Bir diğer değişle, hem linçe yatkınlığından kendini belli eden toplumun muhakeme yetisini yitirmişliği ve a/anti-politikliği, hem de felsefi hakikatin muhafızı olan erkin, toplumun bu yeti kaybındaki payı ve şiddet uygulamadaki anti-politikliği sonucundadır ki, eylemliliğe ve kamusallığa sahne olamayan Türkiye toplumu, biraradadır.

Hakikat'in geniş düzlemi ve biraradalığın diğer iki önemli zemini

Teslim etmek gerekir ki, yine Arendt'in bakışından, Türkiye toplumundaki apolitikliği ve politika karşıtlığını doğuran ve haliyle toplumun biraradalığını sağlayan başka oluşumları görmek ve sorunsallaştırmak mümkündür. Fakat bu oluşumların her biri, Türkiye toplumunun biraradalığını sorgulayan başka çalışmaları gerektirecek doluluktadır. Yine de bunlardan önemli ikisine, onların Arendt'in kavramsallaştırdığı felsefi düşünme formu ve "hakikat"lerle olan ilişkileri bağlamında kısaca işaret etmemiz gerekmektedir.

Konumuz bağlamında bu oluşumlardan en önemlisi, Arendt'in kavramıyla "sosyal olan"ın yükselişidir çünkü bu yükseliş, politikanın ve eylemliliğin tam zıttı bir varoluşu imlemektedir. Arendt'e göre "*sosyal olan*", sadece emek ve iş insanlık durumlarının *mutlak* belirleniminde kalan ve bireysel, faydacı, yalın bir yaşamı nitelemektedir. Bu aslında sinikliğin adresidir. Arendt'e göre, "sosyal"leşen toplum bireyleri aslında "bireysel"leşmekte, atomize olmakta, sinikleşmekte ve başkaları ya da toplum gibi bir algıdan sıyrılmaktadır. Haliyle de, toplumun çoğunluğunun yahut bir kısmının "derdine" ortaklık edecek bir eylemsellik ve politiklik içerisine girmeye tenezzül etmemektedir. Yani "sosyallik"in, kamusal bir dert edinmeyi, doğası gereği kamusal, çoğula dair ve kendi başına bir amaç olan eylemeyi ve politikleşmeyi içermesi söz konusu değildir. Zira bireyci ve sinik öznelerin tüketimle tatminleri, maddi çıkarlarının bollaşması ve yaşam standartların artırılması adına varoluşlarını tanımlayan "sosyal olan", insan bedeninin kendine çekildiği, kendi canlı varlığı dışında her şeyi sildiği bir süreci nitelemektedir (Arendt, 2009a: 75, 79, 178).

"Sosyal olan"ın sinikliği ve "hakikat"in zoru, Türkiye toplumunun depolitize ve politika karşıtı bir oluşum göstermesi dolayısıyla birarada durabilmesi bağlamında ilişkidedirler. Çünkü *sosyallik*, içerisinde felsefi ve rasyonel hakikat iddiaları da bulundurmaktadır. *Sosyal olan* dâhilindeki bu felsefi ve rasyonel hakikatlerle, yine sosyallik içindeki olgusal hakikatlerin hasıraltı edilmesi yahut tartışma dışı bırakılması çabası, başka bir susturma, depolitize etme, eylemsizleş-

tirme / durdurma, birarada tutma çabasını imlemektedir. Örneğin Türkiye toplumunun bir özelliği olarak gördüğümüz "sosyal olan"ın özellikleri arasındaki tüketim, konformizm, çıkarcılık, bireycilik ya da negatif özgürlük gibi anlayışlar, hem felsefi hem de rasyonel hakikatleri imlemektedir. Ekonominin kökenindeki konformizm, "insanlar eylemez, davranırlar" varsayımı felsefi hakikate örnek iken, klasik ekonominin temelini oluşturan "çıkarlar arası doğal uyum vardır" gibi liberal bir kabul de, rasyonel –yani hesaplamayla bulunmuş, iki kere ikinin dört etmesi kadar açık, değiştirilemeyeceği kabul edilen– hakikatlerdir (Arendt, 2009a: 83, 84, 86). Bir başka örnek, "devlet" anlayışındaki evrilmedir. Bu, kökleri klasik liberalizme kadar giden ekonomik yönden "zayıf devlet" anlayışının, sosyalliğin yükselişi ve neo-liberalizmle beraber, "şirket devlet" oluşumuna evrilmesidir. Zaten, 1980 sürecinden itibaren, Türkiye'nin düzeninin, sosyal olan âlemin güç sahipleri yani iş adamları/sermayedarlar tarafından, özel sektörün hâkim olduğu ekonominin işleyişine göre, şekillendirildiğini ve bunun da "iş adamlarının uzun vadeli çıkarlarının toplumun bütününün çıkarlarına olacağı" şeklindeki rasyonel hakikat iddiası ile söylemselleştiğini görebiliriz (Buğra, 2005:14). Türkiye'yi karakterize eden bu "sosyallik" dâhilinde bir başka örnek, Türkiye'nin tâbi olduğu ekonomi politikaları ile ilgilidir. Mevcut kapitalist ekonomik sistem ve onun neo-liberal uzanımı, "serbest rekabet", "özelleşme", "verimlilik", "büyüme" gibi uygulamaları rasyonel hakikatler olarak işlevselleştirirken, bu "hakikat"lerin ürünü olarak ortaya çıkan yoksulluk gerçeğini yahut işsizlik sorununu büyük ölçüde kaçınılmaz bir şey olarak görüp, sorgulanmaması, tartışmaya açılmaması, hasıraltı edilmesi gereken olgular olarak değerlendirmektedir. Bunlar, "sosyal olan"ın sinikliğini üreten ve muhafaza edilmesi gereken hakikatler olarak, apolitik bir varoluşu da muhafaza ederken, biraradalığın tutkalını da oluşturmaktadırlar. Yani, biraradalığı sağlayan apolitiklik, olgusal bir hakikat olarak yoksulluğun, felsefi ve rasyonel hakikatler ile güç kazanan ve "sosyal olan" niteliğini alan toplumsal oluşum içinde gündeme gelmemesi, sorunsallaştırılamaması ve tartışmaya açılmamasıyla ilişkilidir. Bu noktada, "sosyal" dünyadaki olgusal hakikatlerin, herkesin dahilinde olan gerçeklerin gündeme taşınması ve tartışılmaya başlanması, "sosyal olan"ın benimsediği felsefi ve rasyonel hakikatlerin iktidarı da sorunsallaştırması nedeniyle, kendi içinde eylemci bir karakter taşımakta ve "sosyal olan"ın örtüsünün kalkmasına ve siyasallaşmaya işaret etmektedir. Yakın zamanda gerçekleştirilen "Tekel Grevi", bu mahiyette bir önemi haizdir. Grev, tikel bir talep dolayısıyla gerçekleşse de, "sosyal olan" içerisindeki bariz olgusal hakikatler olan işsizlik, yoksulluk ve bunun yarattığı eşitsizliği kamusal alana taşıması, gündeme getirmesi, bu olgusal gerçekleri tartışmaya açması ve herkesçe konuşulur hale getirmesi bağlamında, eylem niteliğinde değerlendirilmelidir. Yani grev, "sosyal olan" dâhilindeki felsefi ve rasyonel hakikatlere dayanan iktidarı sarsmış, idarecilik ve yönetişim mantığının süregiden ahengini bozmuş, sorgu-

lamayı ve tartışmayı tetiklemesi bağlamında da, greve bir şekilde –destek vererek ya da izleyip konuşarak– dahil olan "herkesi" politize etme yönünde etkilemiştir. Diğer taraftan bu grevle beraber ortaya çıkan, bu hareketi gerçekleştiren Tekel emekçilerinin, harekete geçmeye niyetlendikleri andan itibaren, "eylemci" niteliği kazanmış olmalarıdır. Kendilerini tamamen emekçi olarak tanımlamadıklarını; sadece ve sürekli olarak emek dünyasının üyeleri olmadıklarını/olmayacaklarını; kamusal alana çıkabileceklerini; yalın yaşamlarına dair kaygılarını ikincil konuma koyabileceklerini; bu yöndeki cesaret ve özgürlüklerini beraber yaşadıkları insanlara ve bu dünyaya göstermiş olmalarıdır. Zira Arendt'e göre "sosyal olan" ve "politik olan" ayrımının bir başka adı, "özel alan" ve "kamusal alan" ayrımıdır ve *özel* ile *kamusal* arasındaki ayrım, zorunluluk ile özgürlük, fanilik ile kalıcılık ve nihayetinde de utanç ile onur arasındaki karşıtlığa denk düşmektedir (Arendt, 2009a: 124). *Kamusal alan* "eşitlerin" alanı iken ve orada "özgürlük" politik eylem ile icra edilip yaşanırken, "sosyal olan" olarak *özel alan* "eşitsizlik"in merkezidir ve bu kanıksanmış, yapısallaşmış ve bir hakikat haline gelmiştir. Bu bağlamda özgürlüğün, sosyal olan dünyanın kurduğu "hâkimiyet ilişkisinde var olan eşitsizlikten azade olmak", yönetenin ve yönetilenin olmadığı kamusal alanı yaratma ve yaşatma yönünde eylemek olduğunu söyleyebiliriz (Arendt, 2009a: 71). Zira Arendt'e göre gerçek kölelik, özgürlüğü haneye/özel alana/kendine ait mekâna yani dört duvar arasına kapatan "sosyal" bir yaşama sevgi beslemek iken, mükemmel bir siyasi meziyet olan "cesaret"in mahiyeti, "sosyal olan"ın mekânından göçüp/vazgeçip, kamu alanına girme ve eylemededir (2009a: 74).

Felsefi düşünme formu ve hakikat iddiası ile ilişkili olan oluşumlara ikinci önemli örnek; yine bir hakikat iddiasıyla malul, yine ideolojik tasavvura giren, yine apolitiklikle sonuçlanan ve bu özelliğiyle de Türkiye toplumunun biraradalığında etkili olan dinselliktir. Arendt'e göre, apolitik bir toplum oluşumunun, o toplumun dinsel karakterinin güçlülüğü ile de yakından bir alakası vardır. Politikliğin birincil istemlerinden biri olan "bu dünyalı olduğumuz"un kabul edilmesi ve "dünyalılık (*worldliness*)" zihniyetinin insani karaktere yerleşmesidir. Bunun uzamında "içinde bulunduğumuz dünya ve insanlığa dair eylemek" vardır. Oysa din, buradan başka bir dünyayı –*öbür dünyayı*– daha muteber kılar. Akranı ve eşiti olduğumuz insanlarla yurttaşlığı/dünyadaşlığı amaç kılmaz; aksine, Tanrı'ya kulluk için ibadet etmeyi araçsallaştırır ki, ortaya çıkan külliyen apolitik bir cemaattir. Dindar insan, bu dünyada "ölümsüzlük"ü değil, ruhlar âleminde "ebediyet"i tefekkür eder.[11] Bu dünyanın insanlarının nez-

11 Tefekküre dalma (contemplation), Arendt'in özel kavramlarından biridir çünkü bu kavram birden çok fakat birbiri ile bağlantılı anlamı muhafaza eder. Contemplation'ın, etimolojik tarihi, Latince "kesmek / ayırmak" anlamına gelen "templum" kelimesine uzanıyor. Yani, "bir şeyi, onun doğasından ayırmak ve onu bir bölgeye kapatmak" anlamını içeriyor. Sonrasında, "templum" kelimesinin, İngilizce'ye "temple" yani "tapınak" olarak geçmiş olması ve "contemplation"ın bir dua etme türü anlamına gelmesi de birbiri ile bağlantılıdır. İngilizce'de-

dinde, yurttaşı olduğu dünyanın güzelliğine dair kendisinden bir iz / ün bırakacak "kalıcılıklar" adına eylemek sorumluluğunda değildir, daha ziyade Tanrı katında mükâfatlandırılmış bir sonsuzluk için tefekküre dalma niyetindedir. Dinsel bir pratik olarak "tefekkür"ün, öncelikle bir "hakikat" iddia ettiğini, "eylemek"ten ziyade "filozofik düşünme"yle sonuçlandığını, bu pratik için gerekli olanın "yalıtılmışlık" anlamında yine "kendine çekilme yahut kendini kamudan çekme" yahut "dünyasızlık" gerektirdiğini söylemeliyiz. Zira, dinin vaaz ettiği mutlak anlamda "iyilik" fikri, hakikat iddiası olması bağlamında, gayri insani / insanüstü bir yere hitap eder ve aslında "dünyasızlık"ı imler niteliktedir (Arendt, 2009a: 128). "Tefekkür" geleneği, İslâmi kültür içinde gözlemlenebilecek ciddi bir fenomendir. Mesela "vahdet-i vücud" anlayışı tam da böyle bir tefekkür halini ima eder. "Tefekkür"e dalmak, kişinin yalnızlığını, ev, dergâh, cami yahut tapınak gibi "özel alan"a sıkışmasını gerektirir ki bunun anlamı, insanın, kamusal varlık olarak ait olduğu "kamu"dan ve kamusal her şeyden "kopması"dır. Çoğullukla beraber değil de, kendini "tek" olan "Tanrı" ile tanımlaması ve "bütünleşmesi" de, nihayetinde bir türdeşlik doğuracağından, "farklılık" gibi bir değeri de yok eder ki, bunların hepsi "politik" varoluşu baltalar niteliktedir. Böylesi bir apolitiklik halinin, dinselliği güçlü bireylerden oluşan Türkiye toplumunun genel karakteri olduğunu söyleyebiliriz. Bu apolitiklik, dünyadan "çekilmişlik"in getirdiği "eylemsizlik"le, kamusallığın yokluğuyla, toplumun mevcut haliyle tefekküre bağlı, haksızlığa sabreden, kader inancıyla her şeyi sineye çeken, –yani kamusal düzeyde politik bir haksızlıkla, bireysel ya da cemaatler/tarikatler düzeyinde, özel alanda ve sanki sosyal bir haksızlıkmış gibi mücadele eden,–[12] adalet aramayı öbür dünyaya erteleyen bireylerden oluştuğu gerçeğiyle beraber düşünüldüğünde, Türkiye toplumunun mevcut haliyle biraradalığını neden "apolitiklik"e bağladığımız daha iyi anlaşılacak-

ki "con"eki de, "bütünleşmeyi, birlikteliği, eşliği" ifade eden bir ön ektir (Klein, 1966: 326). Bu anlamda, contemplation, insanın, tapınılan ile bütünleşmesini, onunla bir ve eş olmasını, doğasından kopup oraya kapanmasını, ifade eder. Diğer taraftan, contemplation kelimesi, Yunanca "seyre dalmak" anlamına gelen "theoria"nın Latince çevirisidir, yani düşünmenin, öncelikle seyre dalma, izleme ile gelebileceğini ima eder. Contemplation kelimesi, Platon tarafından, "formların –hakikatin– bilgisine erişmek" için "düşünme" anlamında kullanılmış ve "kendini dünyadan çekme"yi gerektiren bir anlamı içermiştir. Genelde dinselliğin (özelde de Hıristiyanlığın), Platonculuk ile olan yakın bağının daima akılda tutulması gerekir, çünkü meditasyon (derin düşünme) ve tefekkür, Hıristiyanlığın iki minvalidir ve Yeni-Platonculuk okulunun kurucusu olarak bilinen Plotinus, contemplation'ı, henosis (oneness) diyebileceğimiz bir "yeknesaklık" yahut "tekle bütünleşme" ve Tanrı'yı (Tek'i) görme / onu tecrübe etme anlamında kullanmıştır (Arendt, 1978: 6, 86).

12 Deniz Feneri, vb. dinî karakterleriyle ortaya çıkan örgütlerin düzenlediği yardımlaşma ve dayanışma fenomenleri de, tam olarak bu hususa örnektir. Bu fenomenlerde öncelikle okunan, kamusal düzeyde çok belirlenimi olan bir husumetin, yoksulluğun, tikelleştirilmesidir. Meselenin çoklukla değil de tek tek insanlarla ilişkilendirilmesi, çözümün de yine *sosyal olan* yardımlaşmayla ve bireysel çapta müdahaleyle gelebileceğini, sebat edip başkalarının "sevap" için onlara "yardım" etmelerini *beklemek* gerektiğini vurgulamasıdır. Öyleyse, konunun, kamusal bir düzeye çekilmeden ve politikleştirilmeden, "özel" alanda ve *sosyal olan* dâhilinde "idare" edildiğini iddia etmek sanırım büyük günah sayılmayacaktır.

tır. Akılda tutulmasını önerdiğimiz Platonculuk ve dinsellik ilişkisi, Türkiye'deki devlet anlayışı ile (genelde) dinsellik ve (özelde de) İslâmiyet arasında gördüğümüz bağda kendini ayrıca göstermektedir. Türkiye'deki "devlet" anlayışının "dinsellik" içeren bir boyuta ermesi bağlamında aslında tam bir uyuşmanın sağlandığı ve bunun da 1980 sonrası "Türkçülük - İslâmcılık" sentezi şeklinde ortaya çıkması, bunu izleyen süreçlerin de depolitize edici süreçler ve şiddet kullanımı olması konumuz bağlamında taşları yerlerine oturtmaktadır.

Bitirirken

Tüm bu analizlerin ışığında deneme/soruşturma olarak görülmesi gereken bu yazıdaki amacım, esas olarak Türkiye toplumunun mevcut haliyle biraradalığını, onun apolitikliği ve anti-politikliği ile olan ilişkisi dâhilinde sorgulamaya katkı sunmaktı. Bu biraradalık, toplumun apolitikliği yani sinikliği bağlamında bir tür eylememe, durma hali olarak ve aynı zamanda toplumun eyleme geçmesi halinde durdurulması bağlamında da bir tür tutulma olarak görülmelidir. Zira Türkiye toplumu politikleştiğinde, yani felsefi ve rasyonel "hakikat" iddialarından kurtulduğunda, olabilecekleri bilmek zordur çünkü eylem, bir başlangıcı, yeniliği, yeni bir doğumu, belirsizliği, belirlenemezliği ve etkiler zincirini beraberinde getiren bir durumdur. Fakat büyük değişimlerin, düzen bozulmalarının, yeniden oluşumların olabileceğine dair bir öngörünün, Türkiye toplumunun üst zihninde saklı olduğunu da çalışmamız içermektedir. Zira böylesi bir potansiyelin sezilmesidir ki, devlet, asker, sermaye gibi erk sahibi oluşumların, toplumu apolitik kılmak, anti-politik bir varoluşa sürüklemek, sinikleştirmek gibi çabaları rasyonel ve mantıklıdır. Küçük kitlelerin hatta tek bir bireyin dahi politikleşmesini ve eylemini istemeyen bir apolitik kitleselliğin kökleştiğini, Türkiye toplumu için söylemek pekâlâ mümkündür. Kent meydanını "kamusal alan"a çevirerek politik bir *görünme* oluşturmak ve *herkesi ilgilendiren* bir hususta *herkes için* istedikleri taleplerinden-fikirlerinden kamuya / akranlarına / birlikte yaşadıkları dünyanın eşitlerine *söz* ederek eylemek isteyenlerin yedi-sekiz kişilik bir grup olmasına rağmen, onlarca vatansever (!) tarafından linç edilerek yerlerde süründürülmesi bir örnek; gayet de eylem olarak değerlendirilebilecek 'vicdani ret'in, bireysel bir ölçekte yapılmasına rağmen, askerî mahkemelerin bu bireyi gerçek anlamda doğduğuna pişman edecek[13] derecede ceza-

13 Zira, "Her Türk'ün asker doğduğu" hakikatini metafizik olarak benimsemiş bir bilincin, bu toplumun "vicdan"ı yahut "ahlâk"ı olduğunu düşünürsek; asker olmak istemeyen bir bireyin, o toplumda ahlâksızlık/vicdansızlık suçunu işlemesi yüzünden göreceği cezanın *şanlı* büyüklüğü, o bireye "bu topluma keşke doğmamış olmayı" düşündürtmesi hiç de muhayyel bir pişmanlık değildir. Diğer yandan, böylesi bir hakikat iddiası, her yeni başlangıcın / her doğan kişinin ne olduğunu belirterek –asker doğar diyerek–, insanın "doğumluluk" durumu ve bu durumunda saklı olan "yenilik / yeni bir başlangıç yaratma" (natality) becerisiyle gelecek olan eylemliliğini köreltmesi, her doğumda potansiyel olan yaratıcılıkları / yenilikleri engellemesi, öldürmesi demektir (bkz. Arendt, 2009a: 356, 2009b: 99).

evlerinde sürûndürmesi başka bir örnek; hali hazırda hükûmet-yönetişim sınıfının, "sosyal olan"dan çıkıp siyasallaşan Tekel eylemcilerinin gerçekleştirmeye yüz tuttuğu eylemi püskürtme ve bastırma çabaları, sonrasında da maddi ve manevi şiddet uygulaması başka bir örnektir.

Türkiye toplumunun biraradalığına, Arendt'in penceresinden bakıldığında, bu toplumda tanık olduğumuz apolitik fenomenler ve zihniyet yapılarının, birbiri ile olan ilişkisine dair, serbest bir çağrışımla verilecek örnekler oldukça çoktur. Mesela, Türkiye'deki devlet geleneğinin bir "hakikat" dâhilinde kökleşmesinin, Türk modernleşmesinin / uluslaşmasının, burjuva-bürokratik tekniklerin ve devlet eksenli bir "sosyal"leşmenin kullanılarak didaktik-pedantik (öğretici-bilgiççe) bir medenileştirme süreci şeklinde gerçekleşmesi dikkat çeken bir ilişkidir (Açıkel, 2003:136). Bir başka örnek, anti-politik bir fenomen olarak değerlendirdiğimiz linç kültürünün, toplumun siyasete olan karşıtlığı yani kitlesel bir özellik göstermesi ve yine anti-politik özelliğiyle totaliter rejimlerin de, zaten toplumu kitleselleştirme özelliği göstermesidir. Bir diğer önemli örnek; Türkiye'de sıkça görülen "linç" vakaları hususunda kapsamlı gözlem ve analizler yapan Tanıl Bora tarafından linçin, "bir idare tekniği" olarak yorumlanması ile, politika dışı kabul ettiğimiz "sosyal olan"ın genişlemiş formasyonlarının "idare etme" yahut "yönetme" olması arasındaki ilişkidir. Zira bu, Türkiye toplumunu, "kitlesel bir bütünlük" olarak görmenin de sürekliliğidir (Bora, 2007: 11). Başka bir örnek, Türkiye'de "hizmet idareciliği ve klientalizm" gibi "sosyal olan"a dair mekanizmaların siyasalı boğması ile yine apolitikliğiyle malûl dinselliğin de, kendi içinde "hizmet" anlayışını –"*halka hizmet hakka hizmettir*"– barındırması arasındaki ilişkidir (Bora ve Canefe, 2003: 647). Diğer taraftan, "sosyal olan"ın, yalın yaşama, yani tüketime ve hazza yaptığı atfın eyleme karşıt duruşu ve apolitik özellikte olması ile linçe uğrayan eylemcilere, il valisinin "gençlere tavsiyem, bu yaşamdan zevk almaya baksınlar" demesi arasında bir ilişki vardır. Yahut, Türkiye toplumunun politikleştiği ve eylemlerin arttığı dönemlerde, bu politikliğin soğrulması adına, ya devletin "hakikat"lerinin toplumun tepesine binmesi ve totaliter şiddetin devreye girmesi, ya da "serbestlik nosyonu" ile toplumun tüketime, emeğe ve işe yönlendirilmesi arasındaki ilişki önemlidir. Zira '80 sonrası Türkiyesi'nde muhafazakâr-milliyetçi ideolojinin totaliterliği ve neo-liberalizmin "serbest"liği eşzamanlı gelişmiş ve o dönem "toplumun depolitize edildiği dönem" olarak adlandırılmıştır. Bir başka örnek, TSK'nın söyleminde gizlidir. TSK açıklamalarında, devlet hakikatlerine saldıran ve eleştiren kişi için kullanılan "sözde vatandaş" terimi, "hem içinde bulunduğu ülkenin havasını teneffüs eden, suyunu içen, karnını doyuran hem de o ülkenin en kutsal ortak değeri olan bayrağına el kaldırmaya yeltenen ülke mensubu"nu nitelemektedir (BA - 01 / 05). Buradaki ilginçlik, TSK'ya göre sade bir vatandaşın devletinden beklemesi gerekenin ve ülkesiyle kurduğu ilişkinin "solumak, karnını doyurmak ve su içmek" kadar yalın ve zaruri bir zemine indirgenmiş ol-

masıdır. Bu zemin, sosyal olan ahvalde kalmayı ve aslında sinikleşmeyi alttan alta hakikat haline getirmektedir. Zira aksine davranan, "özde"liğini yitirecektir. Son olarak, güç ve şiddet kullanmasıyla karakterize olmuş ve "siyaset ve tarih üstü konumuyla, tartışmaya kapalı bir yerde duran" ordunun ya da TSK'nın (Altınay ve Bora, 2003: 141-142), kendisini "politikaya bulaşmaz" bir kurum olarak tanımlamasında, savunucusu olduğu hakikatleri "tartışmaya" açmama, hakkında "konuşmaya" yanaşınama rasyonelinin yatmasıdır. Açıktır ki, bu çizgi dâhilinde Türkiye gerçeğinden örneklerin çoğaltılması mümkündür, fakat bu kadarı dahi, Türkiye toplumunun Arendtçi bağlamda apolitik ve anti-politik bir tarihe ve şimdiye sahip olduğunu göstermeye, böyle bir tarih ve mevcut hal dolayısıyla da bu toplumun birarada durduğunu söylemeye yeterli görünmektedir.

KAYNAKÇA

Açıkel, F. (2003) "Devletin Manevi Şahsiyeti ve Ulusun Pedagojisi", Bora, T. ve Gültekingil, M. (der.) *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce Cilt 4: Milliyetçilik*, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 117-139.

Akkoç, D. A. (2009) "Hannah Arendt ya da Siyasal İktidarın Sızlayan Yarası Olarak Hakikat", *Birikim*, Haziran, no. 242, s. 82-88.

Altınay, A. G. ve Bora, T. (2003) "Ordu, Militarizm ve Milliyetçilik", Bora, T. ve Gültekingil, M. (der.) *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce Cilt 4: Milliyetçilik*, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 140-154.

Arendt, H. (2009a) *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul.

— (2009b) *Şiddet Üzerine*, çev. Bülent Peker, İletişim Yayınları, İstanbul.

— (2004) *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul.

— (1994) "Diktatörlük Dönemlerinde Kişisel Sorumluluk", *Birikim*, no.65, s. 53-59.

— (1992) *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Harcourt Brace & Company Publishers, Florida.

— (1984) "Thinking and Moral Considerations: A Lecture", *Social Research*, no. 51, s. 7-37.

— (1978) *The Life of the Mind*, Harcourt Brace & Company Publishers, Florida.

— (1968) *Origins of Totalitarianism 3: Totalitarianism*, Harcourt, Brace & World, Inc., New York.

Baker, U. (1993) "Faşizm ve Totaliter Diller", *Birikim*, no. 54, s.45-54.

Bora, T. (2010a) "Tanıl Bora ile Söyleşi: "'Söz, Eylemdir'", Birikim Yayınları web sitesi, Sol: Ne Yapmalı? http://www.birikimdergisi.com/birikim/makale.aspx?mid=620

Bora, T. (2010b) "Linç Açılımı", *Birikim*, no. 249, s. 3-5.

Bora, T. (2007) "Linç Ortamı ve Faşizm Sarkacı", *Birikim*, no. 223, s. 9-12.

Bora, T. ve Canefe, N. (2003) "Türkiye'de Popülist Milliyetçilik", Bora, T. ve Gültekingil, M. (der.) *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce Cilt 4: Milliyetçilik*, İletişim Yayınları, İstanbul, 634-662.

Bora, T. (1998a) "Milli Tarih ve Devlet Mitosu", *Birikim*, no. 105/106: 83-93.

Bora, T. (1998b) "Türkiye'nin 'Kriz İdaresi' Yöntemi: Millî Refleks ve Linç Orjisi", *Birikim*, no. 116, s. 9-14.

Bozarslan, H. (2010) "Bir 'bölücü' ve 'birleştirici' olarak şiddet", *Toplum ve Bilim*, no. 116, s. 6-21.

Buğra, A. (2005) "İşadamları ve Toplum", *Toplum ve Bilim*, no. 104, s. 14-21.

D'entréves, M. P. (1993) "Hannah Arendt ve Yurttaşlık Kavramı", *Birikim*, no. 55, s. 67-81.

Deveci, C. (1998/9) "Siyasetin Sınırı Olarak Kamusallık: Arendt'in Kant'tan Çıkarsadıkları", *Doğu Batı*, yıl 2, no. 5, s. 111-127.

Erbal, A. (1998) "Şiddet ve Cumhuriyet", *Birikim*, no. 115, s. 52-55.

Erdoğan, N. (1998) "Yasa Yapan Şiddet - Yasayı Koruyan Şiddet: 'Nerede Bu Devlet?'", *Birikim*, no. 116, s. 31-35.

Gazete ve Televizyon Haberleri, 21-24 Şubat 2004.

Gazete ve Televizyon Haberleri, 10 Nisan 2005.

Gazete ve Televizyon Haberleri, 6 Nisan 2005.

İnsel, A. (1998) "Türkiye'de Resmî İdeoloji Yaptırımcı ve Bütüncüldür", *Birikim*, no. 105/106, s. 20-23.

Kahraman, H. B. (2002/03) "Post-Fenomenolojik Devlet Tasavvuru: Hegelci ve Arendtçi Kısıtlamalar ve Yeni Bir Sivil Toplum İnşa Olanağı", *Doğu Batı*, yıl 6, no. 21, s. 45-68.

Klein, E. (1966) *A Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language*, Elvesier Publishing Company, Amsterdam.

Özgür, A. (2007) *Türkiye'de Linç Olgusu: Farklı Grupların Linç ve Toplumsal Şiddet Konusundaki Düşünceleri*, Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı, Doç. Dr. M. Ayşe İnal, A.Ü. SBE, Gazetecilik ABD, Ankara.

Öztan, G. G. (2006) "'Politik Olan'a İtibarını İade Etme Teşebbüsü: Hannah Arendt Üzerine", *Doğu Batı*, no. 36, s. 101-111.

Platon (2001) *Devlet*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Şen, S. (1998c) "Silahlı Kuvvetler ve Resmî İdeolojinin Yeniden Üretimi", *Birikim*, no. 105/106, s. 137-144.

Toker, K. N. (1992) "Şiddete Karşı Politika: Hannah Arendt'in Şiddet Analizi", *Birikim*, no. 41, s. 60-70.

Toker, K. N. (2006) "Hannah Arendt'te Politik Sorumluluk ve Yurttaş Sorumluluğu", Birikim Yayınları web sitesi: Dağarcık.
http://www.birikimdergisi.com/birikim/makale.aspx?mid=244&makale=Hannah%20Arendt'te%20Politik%20Sorumluluk%20ve%20Yurtta%FE%20Sorumlulu%F0u

Türk Silahlı Kuvvetleri, resmî web sitesi, 2003-2010 yılları arası basın açıklamaları: http://www.tsk.tr/INDEX.html

Villa, D. (2000) "Introduction: The Development of Arendt's Political Thought", Villa, D. (der.) *Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, United Kingdom, s. 1-21.

Yumul, A. (2004/05) "Kafka'nın Kehanetleri, Arendt'in Tanıklıkları", *Doğu Batı*, yıl B, no. 30, s. 11-22.

György Lukács'ın ontolojik arayışı

*Hasan Ünal Nalbantoğlu - Barış Mücen**

Özet: Bu makale akademik çevrelerde erken dönem eserleriyle tüketildiği sanılarak bir kenara itilen Lukács'ın, hayatının son dönemlerinde giriştiği materyalist bir varlık öğretisi (ontoloji) oluşturma çabasını okurlarla paylaşıp, hakettiği değerin verilmemiş olduğuna inandığımız bu felsefi arayışın varlığını hatırlatmanın ötesinde, günümüzde toplumsal olguların kavramsallaştırılmasında sosyal bilimcilere önemli bir ontolojik temel sağlayabilecek felsefi savları sunmak niyetiyle yazılmıştır. Yazının ilk bölümünde Lukács'ın, toplumsal varlığın ve dolayısıyla bütün insanlık tarihinin kurucu kaynağı olarak sunduğu 'emek modeli'nin tartışması, Lukács'ın bu ucu açık arayışında özgürlük ve zorunluluk kategorilerine denk düşen iki kavram, 'ereksellik' ve 'nedensellik' yoluyla yapılıyor. Dolayısıyla bu emek modeli dar anlamda bir ekonomik yeniden-üretim ötesinde, dönüştürücü ve üretici etkisi olan her türlü toplumsal ilişki ve pratiği içine alan ve bunların bütünlüğüyle üretildiği iddia edilen bir tarih anlayışı içerisinde tartışılıyor. Böylece, Lukács'ın bu ontolojiyle öznesiz ve teleolojik olmayan bir tarih perspektifinin önünü açan kavramsal bir zemin ürettiğine dikkat çekiliyor. Yazının ikinci bölümünde, gündelik yaşamda yine emek pratikleriyle üretilen ve nesnelleşen yeni toplumsal formlar ile bu formları inceleme nesnesi olarak üreten bilimlerin pratikleri arasındaki ilişkiler ele alınıyor. Yazı, Lukács'ın tartıştığımız ontolojik arayışı çerçevesinde, özellikle sosyologların kulak kabartması gerektiğine inandığımız birkaç 'uyarı' ile (belki de) geçici olarak sonuçlandırılıyor.

Anahtar sözcükler: Lukács, ontoloji, emek modeli, ereksellik ve nedensellik, yeni toplumsal formlar, sosyoloji

Giriş

Bu yazı aslında otuz yıl önce kaleme alındı. Yeniden yazılmasıyla bilgimizin şimdiki koşullardaki dağarcığı ve şu sıralardaki üslûbumuzu yansıtacak irili ufaklı

(*) H. Ünal Nalbantoğlu, emekli sosyolog; Barış Mücen, ODTÜ Sosyoloji Bölümü.

[***Nalbantoğlu'nun kişisel notu***: Nerdeyse otuz yıl önce kaleme alınan bu yazının yeniden yazılmasını Dr. Barış Mücen'in katkılarını da alarak gerçekleştirdiğim için mutluyum. Onun uzundur

değişikliklerle okurun önüne gelmiş bulunuyor. Bugün Lukács özellikle Türkiye okumuşları arasında eski günlerdeki kadar revaçta değil. Olasılıkla kendi ülkesinde bile durum böyle. ABD başta, hicret ettikleri anti-komünist ülkelerde tutunabilmek için belki de, ne denli demokrasi aşığı olduklarını ispatlamak derdine düştükleri kuşkusunu yaratan kimi Macar göçmenlerinin, giderek 'Hoca'nın eski kimi öğrencilerinin bile onun ne totaliterliğini ne Stalinistliğini bırakmadıkları görüldü. Bazıları da 'nesnel' çözümlemeden çok hani nerdeyse dedikodu sergileyen söylemler döşediler. Bu söylemlere şöyle bir göz atıldığında, uzaktan da olsa kısmen bizdeki dedikoducu 'yarı-okumuşlar'a benzer tatsız bir taife izlenimi uyandıran, ustayı hazmederek anladıklarından da kuşkulanılan bu küçük göçmen kesimi bir yana bırakılırsa; Batı, özellikle ABD'deki okumuşlar da 1960-1970'lerde yoğun ama sonradan geçici olduğu anlaşılan Lukács 'euphoria'sının hemen ardından yeni entelektüel modalara kapılarak, ustanın da son iki dev yapıtını derinlemesine araştırmak ve anlamak gibi bir çabaya girişmek yerine, bazı kısımların çevirisiyle üstünkörü ve hazmedilmemiş bir biçimde geçiştir-

---

konunun cazibesine kapılmış olması yanında, keskin kavrayışı ve insanı önceden düşünülmemiş nüansları zihinde ve de yazım sürecinde yeniden ele almaya sevkeden doğal soru ve müdahalelerini de düşünerek yaptığım yazının çift yazarlı olması önerimi sonunda kabul etmiş olması ayrıca sevindirici.

Düşün insanları üzerinde ağır baskılar, sonunda da dışarıdan yönetilen askerî (şimdi de sivil) darbelerle zaten 'modern zamanlar'ı niteleyen 'belleksizliğin' iyice yerleştirilerek, sürekli tüketim ve sözde-demokratik tahakküme boyun eğmesine çalışıldığı bir toplumda insanlığın mirası ve bir zamanlar bizde de epeyce okunup kısmen tartışılan Lukács gibi düşünürlerin, önce çeşitli baskıların hüküm sürdüğü, ardından da tüketim esrimesinin pompalandığı, yaygın bir kayıtsızlığın sardığı yeni ortamda unutuma terkedilmesi bir ölçüde kaçınılmazdı. Amerikan derin devletine güdümlü 12 Eylül darbesinde görevlerini yerine getirenlerin arkasına sığındıkları hukukî dokunulmazlık yanında, ayrıcalıklarla ödüllendirilip buyruk üzere iktidardan isteksizce çekilerek yolunu açtığı 'Özallaşma' dönemi tam da bu unutumun gerçekleştiği tipik bir örnek oluşturur. Böylesi koşullarda düşünüldüğünde, Lukács'ın daha önce bir kısmı oldukça eksik çevrilen eserlerinin (örneğin iki dev cilt oluşturan *Die Eigenart des Astetischen*'in) bile dikkatle, ayrıntılı okunması herkesten beklenemezdi elbette. Eldeki ortak yazının aynı süreçte kesintiye uğrayarak, ancak otuz yıl sonra şimdi yeniden kaleme alınması da aynı tarih/öykünün bir parçası sayılabilir. Ciddi kültürlenmenin ağır darbe yediği dönemler aynı zamanda cesareti olanların en başta kendi 'can gözü'nde sınama ve yargıya uğradığı zamanlardır. Üstelik, Özallaşan dönemde ağır aksak oluşmaya başlamış sözümona bir 'kültür pazarı'ndan eski günleri kötüleyerek stand kapmaya çalışan, iki satır okuma zahmetine girmeksizin kulaktan dolma bilgilerle yetinecek kadar cahil ve tembel eyyamcıların peydâhlanması da cabası. Bu 'sözde kültür' yaratıkları arasında öyleleri vardı ki, medyatik maskaralıklara soyunurken, kifayetsiz muhterisliklerinin azdırdığı densizlikle körkütük cahilliklerini de açığa vurdular. Tipik bir örnek de, bazı fırsat düşkünlerinin sanki iğreti yeni 'kültür pazarı'nda çıkarılan pişmanlık yasasından yararlanmak istermişcesine daha da ileri giderek, 'bir zamanlar Lukács adlı bir Macar köylüsünün (!) önemli olduğu yollu aldatmacalarla kandırıldıkları' yollu sefilce itiraflarda (!) bulunmuş olmalarıdır– ki Budapeşte yüksek Yahudi burjuvazisine mensup Lukács'ı ciddi okuduğu anlaşılan biri kibarca aynı densizin ağzının payını vermekte gecikmedi. Lukács gibi çaplı bir düşünürün meydanı boş bulan türediler tarafından böyle ucuzca harcanmaya çalışılmasına izin verilemezdi herhalde.]

Meraklısı için işaret etmiş olalım, son günlerinde bizzat Lukács'ın kaleminden çıkmış, ölümüyle kesintiye uğrayan otobiyografik bir taslak metin vardır: İngilizce çevirisi için bkz. "Gelebtes Denken: An autobiographical sketch," *The New Hungarian Quarterly*, XXIV, No.99 (Spring 1983): 66-95. [Aynı metnin farklı bir çevirisi için de, G. Lukács, *Record of a Life*, ed. by István Eörsi (London: Verso, 1983): 143-170.] ; açıklamalar için ayrıca bkz. István Eörsi, "Georg Lukács and *Gelebtes Denken*: The Right to the Last Word," *New German Critique*, No. 23 (Spring/Summer 1981): 115-1 29. (Eörsi, 2. basımı: *Record of a Life*: 1-25).

diler. Gene de her yıl onun düşüncesiyle ilgili kitap, yazı ve derlemelerin çıkıyor olması, hiç kimsenin uzun şeyler okumaya zamanının olmadığı sevimsiz günümüz koşullarında bile 'Hoca'nın güncelliğini koruduğunun kanıtı olsa gerek.

Bu nedenle, kendi payımıza yazımızın bir amacı da Lukács konusunda hiç değilse toplumsal-düşünsel belleğimizi tazelemek ve diri tutmaya çalışmak. Bu amaçla, tam da 'akıntıya karşı,' Lukács'ın doğal habitat'ı Avrupa'da bile üzerinde yeterince durulmamış abidevî son iki yapıtı[1] üzerinden 'varlık öğretisi'ni (ontoloji) doğrudan ilgilendirir bir girizgâh yapmak. Bu arada, bir kısmı tuzu kuru ve genelde *Amerikanismus*'a bulanmış, özelde de sürgünden Eski Kıta'ya dönen, eleştirse de Amerikan sosyolojisini bilinçli benimsemiş ya da daha çok bilinçaltında istilasına uğramış kimi Avrupalı entelektüellerin en babayiğitlerinin bile Lukâcs'ın özellikle son yapıtını fazla uzun bularak okumadıklarını itiraf etmiş olmaları, vahim bir yeni eğilimin köhne kıtada yerleştiğinin göstergesi sayılmalı.[2]

Temel bir kaç nokta

Ölümünden bir kaç yıl önce (1968 sonları) kendisiyle yapılan bir görüşmede felsefi gelişiminde ulaştığı noktayı nasıl değerlendirdiği sorulduğunda, Lukács şöyle ilginç bir teşhiste bulunur: Bindokuzyüzyirmili yıllarda aralarında Karl

1 Düşünürün gerçekleşmesi için yaşamının son onbeş yılını harcadığı bu iki yapıt, yayın tarihi sırasıyla şunlardır: G. Lukács, *Die Eigenart des Ästhetischen*, (Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag, 1981 [1963]) [Lukács'ın kitabının eksik ve tamamlanmamış Türkçe'ye çevirisi için ayrıca bkz. *Estetik, I-III*, çev. Ahmet Cemal (İstanbul: Payel Yay., 1978, 1981,1988)] ve *Prolegomena: Zur Ontologie des gesellschaflichen Seins*, 1. und 2. Halbbände (Darmstadt und Neuwied: Luchterhand, 1983, 1986). Lukács'ın ölümünden sonra yayımlanabilen *Prolegomena* o güne dek hep Almanca yazmış olan düşünürün anadili Macarca'da kaleme aldığı, ardından tümü Almanca'ya çevrilen yegâne yapıtıdır da. Lukács kitabın yalnızca bir giriş denemesi olduğuna dikkatleri çekmek için başlığını *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* olarak koymayı tercih etmiştir. Epistemolojik takıntılardan uzak bu çaba katılamadığı Viyana'daki kongre için hazırladığı bir yazısında da anahatlarıyla, derli toplu özetlenmiştir; bkz. G. Lukacs, »Die ontologischen Grundlagen des menschlichen Denkens und Handelns«, *Ad Lectores*, No. 8 (1969): 148-164. [Ing.: "The Ontological Bases of Human Thought and Action," *The Philosophical Forum*, VII/1 (Fall 1975): 22-37]. Nicolae Tertulian'ın da Lukács'ın Ontoloji'si üzerine aydınlatıcı bir yazısı vardır: "Lukács' *Ontology*," *Lukács Today: Essays in Marxist Philosophy*, ed.by T. Rockmore (Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Coo., 1988): 243-273.

Yazımızın somut bağlamında 'estetik' sorulara yanıt aramadığımızdan, yalnızca değinmiş olalım şimdilik: Lukács'ın özellikle 'estetik yansıtımla' (*aesthetische Widerspiegelung*) ilgili kullandığı anahtar iki kavram, "tümüyle insan" (>*der Ganze Mensch*<) ve (>*Menschen ganz*<) arasındaki ayrım ve büyük sanat yapıtının bir an için bile olsa insanda uyardığı ikinci "insanlığın tümü"(>*Menschen ganz*<) duygusunun (*Affekt*) dedirttiği "budur bizim meselemiz" (*nostra causa agitur*) hakkında bkz. G. H. R. Parkinson, "Lukács on the Central Category of Aesthetics" *Georg Lukács: The Man, his work and his ideas*, ed. by G. H. R. Parkinson (New York Random House, 1970) içinde: 109-146 ; Ágnes Heller, "Lukács's Aesthetics," *The New Hungarian Quarterly*, VII [# 24] (Winter 1966): 84-94; Nicolae Tertulian, "Lukács' Aesthetics and Its Critics," *Telos*, # 52 (Summer 1982): 159-67. Bu arada belirtelim.

2 Nicolae Tertulian, "On the later Lukács," *Telos*, # 40 (Summer 1979): 136-144, özellikle 139; Agnes Heller, "The Positivism Dispute as a Turning Point in German Post-War Theory," *New German Critique*, No. 15. (Autumn, 1978), s. 49-56.

Korsch, Antonio Gramsci ve kendisinin de bulunduğu düşünürler 'toplumsal zorunluluk' sorusuna kendi öznel açılarından yaklaşmışlar; ama bu sorunun mekanik yorumlaması içine düştüklerinden doğru bir çözümleme ve değerlendirmeye ulaşmakta başarılı olamamışlardır. Lukács'ın aralarında en başarılısı olarak gördüğü Gramsci bile aynı mekanik yorumdan kendini yeterince kurtaramamıştır.[3]

Düşünür ilginç bir değerlendirme daha yapar: gelip geçmiş bir dönem olmasına karşın, 1960'ların özellikle sol Batı düşününde yanlış bir eğilim, sözünü ettiği düşünürlerin 1920'li yıllardaki yapıtlarını 'klâsikler' düzeyine yükseltmek eğilimi canlanmıştır. Oysa 1960'lı yılların felsefi-toplumsal sorunları, örneğin geç de olsa Batı'da keşfedilen kendi yapıtı *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ne (*Geschichte und Klassenbewusstsein*, 1924) egemen, oysa yöntemi dışında artık tümüyle yanlış bulduğu savlar çerçevesinde açıklanamaz. Lukács her babayiğidin girişemeyeceği sert bir özeleştiriye yönelerek, yıllar sonra *Tarih ve Sınıf Bilinci* karşısında ulaştığı yeni konumunun açıklamasına şöyle girişir:

> "Yirmiler kapanmış bir dönemdir. Bizi ilgilendirmesi gereken, altmışların felsefi sorunlarıdır. Şimdi, eski çalışmalarımda, özellikle *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde son derece yanlış konulmuş bulunan sorunları[4] çözeceğini umduğum *Toplumsal Varlığın Ontolojisi* üzerinde çalışmaktayım. Yeni çalışmam zorunluluk ve özgürlük, ya da kendi deyimlerimle, ereksellik ve nedensellik arasındaki ilişkiyi irdelemektedir. Geleneksel olarak, felsefeciler hep bu iki kutuptan biri ya da öteki üzerine oturan sistemler kurmakla uğraştılar; ya zorunluluğu ya da insan özgürlüğünü yadsıdılar. Benim amacım, bu ikisi arasındaki varlıksal [*ontologische*] bağlılığı göstermek ve felsefenin insana sunduğu geleneksel '[ille de] ya biri ya öteki' biçimindeki konumu yadsımak. Çözümlemenin dayanağı emek kavramıdır. Çünkü emek biyolojik olarak belirlenmemiştir."[5]

Peki, "ontoloji" sözcüğüyle düşünürün kastettiği nedir?[6] Ona göre yaşamı-

---

3 "Interview: Lukács on his Life and Work," *New Left Review*, No. 68 (July/August 1971): 51.

4 Lukacs bu görüşünü "Toplum ve Birey" konusunda kendisiyle yapılan bir başka görüşmede de yineler. Bkz. *Gespräche mit Georg Lukács*, Herausgegeben von Theo Pinkus [Wolfgang Abendroth, H. Heinz Holz, Leo Kofler] (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag, 1967), »Zweites Gespräch mit Leo Kofler: Gesellschaft und Individuum«: 57. [Tr.: Lukács, Georg, "Birey ve Toplum: Leo Kofler'le Söyleşi," *Felsefe Dergisi*, No. 4 (Temmuz/Ağustos/Eylül 1978): 55.] Aslında *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin 1967'de çıkan Almanca 2. Baskısına yazdığı önsöz, onun sanki magnum opus'uymuş sanılan bu ik dönem eseri hakkında çok daha aydınlatıcıdır. [İng. çev. için bkz. *History and Class Consciousness* (London: Merlin Press, 1971 a): ix-xxxviii.

5 Lukács, "Interview: Lukács on his Life and Work,": 51.

6 Sözünü etseniz Aristoteles dahil eski Yunanlıların boş boş bakacağı, ama 18. yüzyılda geleneksel var-olanlar öğretisinin (*überlieferten Lehre vom Seienden*) girdiği yeni aşamada oluşan epistemoloji-ontoloji-ayrımında ontolojinin (*Ontologie*) sıradan bir felsefe disiplini ve sistemine dönüştüğüne dikkati çeken, kendisinin de en azından erken döneminde öncelik verdiği ontolojik araştırma (*ontologische Forschung*) ve çözümleme karşısında geleneksel felsefenin tekelindeki 'ontoloji'nin gelecekte bir disiplin ve düzenleyici sistem olarak kalıp kalmayacağı, giderek gerekli olup olmadığı konusunda kuşkularını 1930'ların ortalarındaki derslerinde dile getiren bir Heidegger olduğunu hatırlatmadan geçmek doğru olmaz. Bkz. *Einführung in die Metaphysik*, Fünfte, durchgesehene Auflage (Tübingen: Max NiemeyerVerlag, 1987): 31 [İng.:

nın bu son girişimi, karmaşık sorulara gebe 'ontolojik' arayışında ikili bir güçlüğün karşısına dikildiğini daha işin başında kabul ediyor. Birincisi, günümüzdeki durumunun bu yolla eleştirel bir biçimde değerlendirilmesidir. İkinci güçlük ise, yeni bir ontolojinin ilk elde dikkatle biçimlendirilmesi, en azından temellerinin açık seçik konulması gereğidir. Bu ikinci güçlüğün üzerine yeterince gidebilmek uğruna, birinci güçlüğün üzerine üstünkörü bile olsa gitmekten vazgeçtiğini, katılamadığı Viyana'daki bir kongre için hazırladığı, *Ontoloji*'sini çok iyi özetleyen bildirisinin daha başında teslim etmektedir.[7]

Bunun yanında, yaşamı üzerine hazırladığı kısa metinde derdini şöyle açıklar:

> "Marx'ı izleyerek, ontolojiyi esas felsefe olarak düşünüyorum; ama tarih üzerine kurulu bir felsefe. Tarihsel bakımdan kuşku götürmez ki, inorganik yaşam önce ortaya çıkmış, bitkisel ve hayvansal biçimleriyle organik yaşam ise, kabaca ne zaman oluştuğunu bilmemize karşın [henüz] anlamadığımız mecralarda gelişmiştir. Bu biyolojik hâlden sayısız geçişlerden sonra da özünü insanın ereksel eyleminin yani 'çalışma'nın oluşturduğu insan toplumu doğmuştur. Bu temel yeni kavramdır işte; çünkü her şeyi kendinde toplamaktadır. Unutulmamalıdır ki, insan yaşamından söz etmeye başladığımız anda her türden değer kavramından yararlanmak zorundayız. İlk değer ne idi? Ya ilk ürün? Taştan bir çekiç ya ereğine uygundur ya da değildir. İlk durumda

---

An Introduction to Metaphysics, tr. Ralph Manheim (Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1962): 32. Lukács'ın, Heidegger'in yaklaşımını en hafif deyişle "romantik antikapitalizm" (»*Heideggers romantischer Anti-kapitalismus*« (örneğin bkz. *Die Eigenart des Ästhetischen* I: 61 / *Estetik*, I: 72.) diye niteleyerek bir çok yazı ve kitabında kıyasıya giriştiği Heidegger'in çok devrimciymiş gibi görünen bu ifadesinde de esoterik safsatalarına bir yenisini daha eklediğini öne sürmesi işten bile değildir.

7 G. Lukács, »Die ontologischen Grundlagen... «: 152. [Ing.: "The Ontological Bases ...": 22.]. Düşünürün yaşamının son aylarında kaleme aldığı otobiyografik taslakta ["Gelebtes Denken: An autobiographical sketch": 75.] belki de ilk kez yazılı kabul ettiği bu 'odyssey'in nasıl başladığı da çok önemli. Lukács'ın aynı taslakta ancak çok sonraki ontolojik yaklaşımına bir başlangıç oluşturduğuna oldukça geç aydığını itiraf ettiği, havanda su döven epistemolojik saplantılar yerine bilinçsizce de olsa ilk kez 'ontolojik' ele alışa öncelik tanımasının örneğinin onun 'sanat yapıtı,' dolayısıyla 'sanat' gerçekliği hakkında soru olarak konuşlandırdığı şu görece erken dönem savında yatıyor olması, çok ilginç ve bizler için de alabildiğine aydınlatıcı ve düşündürücü: "Sanat yapıtları var [toplumda]. Nasıl oluyor da mümkünler? [»*Es gibt die Kunstwerke - wie sind sie möglich?*«]." ya da bir başka çeviriyle "Sanat yapıtları var; nasıl oluyor da varolabiliyorlar?" Kendisiyle ilgili resimli bir başka kaynaktan okuduğumuz kadarıyla, Lukács'ın bu değişik tarz soru/konuşlandırması, Heidelberg yıllarında sıkça tartıştığı hocası, hukuk kökenli Max Weber'in 'insan anlağında nasıl bir yargı yetisi var da sanat yapıtları ortaya çıkmakta?' yollu Kant'çı takıntısına yanıt olarak getirilmiştir. Lukács soru olarak konuşladığı savın daha önce hiç böyle düşünmemiş Weber'i epey etkilediğini söylüyor. Bkz. *Georg Lukács: His Life in Pictures and Documents*, compiled by Éva Fekete and Éva Karádi (Budapest: Corvina Kiadó, 1981): 61. Dolayısıyla, düşünür, henüz bilinçli olmasa da, çoğu kişinin kolayca sığındığı 'Özne'-temelli Kantgil 'estetik yargı'ya alternatif sunduğu bu yalın varoluşsal saptamayı, *Estetik*'in ardından hemen (1964) başladığı, ama fikirlerini yeterince açık ifade edemediğini itiraf ettiği, son dönemine damgasını vuran *Ontolojiye Giriş*'indeki yaklaşımının rüşeymi (*germ*) olarak görmektedir [Tertulian'ın onunla ömrünün son yılında yaptığı görüşme (1971 Martı); Tertulian, "Lukács' Ontology": 271, Not 10]. ("Gelebtes Denken...": 75). Belirtmiş olalım, Lukacs'ın bu kunt savı onun estetik üzerine bir erken dönem çalışmasını da açan cümledir. Bkz. »Das Wesen der ästhetischen Setzung«, *Heidelberger Ästhetik (1916-1918)I, Frühe Schriften zur Ästhetik II, Georg Lukács Werke*, Band 17, Aus dem Nachla herausgegeben von György Markus und Frank Benseler (Berlin: Luchterhand, 1973?): 9.

> değerlidir, ikinci durumda hiçbir değeri yoktur. Değer (*Wert*; *value*) ve değer-olmayış (*Nicht-wert*; *non-value*) varoluşun biyolojik düzeyinde bulunmaz; çünkü o düzeyde ölüm de yaşam kadar geçerlidir. İkisi arasında bir değer ayrımı yoktur. İkinci temel ayrım ise bizim Macarcada '*Legyen*' dediğimiz 'olmalı' (*Sollen*; *Ought*) kavramıdır. Bu da demektir ki, [toplumsallık düzeyinde] şeyler kendiliğinden süreçlerle değil, bilinçli seçimlerin sonucu değişmektedir. Bilinçli seçim de sonun (ereğin) [ortaya çıkacak] sonucu öncelemesidir. İşte budur tüm insan toplumunun temeli."[8]

Özetle, Lukács'ın yazılarında ve onunla yapılan görüşmelerde sürekli değindiği ama arzusuna karşın, gerçekleşmesi değişik nedenlerle hep geciken, ilk göz ağrısı estetiğe yeniden dönüşüyle başlayıp da ölümüyle ontoloji ara istasyonunda noktalanan 'toplumsal değerler' yoluyla yetkin bir 'etiğe' ulaşma çabası,[9] son dönem yapıtlarında yer yer dışa vuran ve haketmediği ölçüde ilgisizlikle karşılaşmış bir çağdaş '*odyssey*'dir.

Bu aynı zamanda bir 'değerler' (*Wert*) meselesidir. Lukács'ın günümüzde bir kez daha onca boşboğazlığa konu 'etik' denen kaygan alanı da ilgilendiren 'değer' konusunu nerdeyse 'brutal' bir gerçekçilikle ele aldığı şu alıntıdan da anlaşılmaktadır:

> "Burada gene çok basit bir gerçekle karşı karşıya olduğumuza inanıyorum. Daha önce de değindiğim ilkel insan diyelim ki bir tür taş seçti. Bir taş ağaç dalını kesmeye uygun da öteki taş değil; işte bu uygun ya da uygun-değil olgusu, organik doğada rastlanmayan tümüyle yeni bir soruyu karşısına dikiyor insanın [...] İnorganik doğa açısından hiçbir anlamı yoktur bunun; oysa çalışmanın en basit biçiminde bile yararlı ya da yararsız, [amaca] uygun ya da uygun değil sorunu daha baştan bir değer kavramı içermektedir [...] Kanımca buradadır değer dediğimiz şeyin ontolojik kökeni ve işte bu değerli ya da değersiz karşıtlığından tümden yeni bir kategori ortaya çıkmaktadır; bu da özünde toplumsal yaşamda neyin anlamlı neyin anlamsız olduğudur. Tam da burada koskoca bir tarihsel süreçle yüz yüzesinizdir. Anlamlı yaşam topluma uymayla aynı şeydi işin başında; uzun süre de böyle kaldı. Örneğin Termopylai'de ölen Spartalılar için dikilen yazıtı düşünün: onlar için anlamlı yaşam kendi yasalarına boyun eğmek ve Sparta uğruna ölmekti. Daha antik kültürde belirli çelişmeler vardı. Toplumsal yaşamın en heterojen karmaşalarında bile insan birleşik bir biçimde eylemde bulunmak zorundadır; çünkü kendi yaşamını da üretmesi gerekmektedir."[10]

Madem ki 'değerler' ve de 'etik' konusu ister istemez karşımıza çıktı, akla şu soru geliyor: 'Etik,' ve 'ahlâk' sorusunu 'emek' sorusundan bağımsız düşünmek mümkün mü? Elbette ki hayır. İnsan toplumunda, özellikle de eski kavim (*eth-*

8 G. Lukács, *Record of a Life*: 141.

9 Lukács'ın yaşam boyu sürdüğü ve Budapeşte Lukács Arşivinde [Lukács Archivum, Budapest, v., Belgrad rakpart 2] basılmamış kısa notlardan oluşan »Kleine Notizen zur Ethik« başlıklı elyazması ile çoğunlukla mektuplarına saçılı değinmeler dışında bir türlü gerçekleştiremediği 'etik' projesinin düşünür için taşıdığı önem, arşivdeki belgelere ulaşıp düşünürle de görüşen Tertulian tarafından da teyit edilmektedir. Bkz. Tertulian, "Lukács' *Ontology*,": 243 vd ve Not 3.

10 *Gespräche*, »Erstes Gespräch mit Hans Heinz Holz: »Sein und Bewusstsein«, 22-23. [Tr.: "Varlık ve Bilinç: Hans Heinz Holz'la Söyleşi," *Felsefe Dergisi*, No. 5: 53-54.]

nos) ve cemaatlerde, topluluklarda (*Gemeinde*) her 'ereksel'liğin genelgeçer, alışılmış normların duygusal ağırlık kazanarak paylaşılan toplumsal 'değerler,' sonunda da kavmin değerler manzumesi olan *ethos*'ta son bulması gerçeğinden hareketle diyebiliriz ki, Lukács'ın bir türlü gerçekleştiremediği 'etik'le ilgili tasarımına karşın, onun cemaat/topluluk bağlarının hızla yokolduğu 'yeni zamanlar'da yitip giden ortak değerler gerçeği karşısında ille de evrensel, genelgeçer bir etik öğretisi geliştirmek yönünde boş bir 'hümanist' çabaya girmek derdinde olduğunu da düşünmüyoruz.

Hakikisi ve sahtesiyle önümüzdeki döneme ağırlıkla egemen olacak görünen 'görselliğin' mümkünse ontolojisinin yapılmasının belki de gerekeceği yollu Fredric Jameson'un önerisi[11] düşünüldüğünde, bu yolda harcanacak her emek 'etik' sorusu için de önem taşıyacak gibi görünüyor.

Dolayısıyla, Lukács'ın *Ontoloji*'sinde, bütün bir insanlık tarihi/öyküsü (*Geschichte*) ile aynı anlama gelen "toplumsal varlığın" (*gesellschaftliche Seins*) temel modeli olarak, ama Marx yanında Aristoteles'inkine çok yakın bir bakışla ayrıntılı incelenen "çalışma/emek"in (*Arbeit*), insanın doğanın geri kalan kısmına salt biyolojik bir varlık sıfatıyla uyum göstermesinin ötesinde toplumsal bir süreç olduğu yadsınamaz bir gerçek. Ama böylesi bir 'asgari genellik'[12] "toplumsal varlık" denilen dev tarih sürecini açıklamada hiç de yeterli değil. Bundan olacak, Lukács son dönemini damgalayan yeni yaklaşımında insan yaşamına temel oluşturan emeğe de içkin, insanı diğer düzeylerdeki canlılardan nitelik olarak ayırdedici bir başka özelliğe daha dikkatleri yöneltir. Bu ayırdedici özelliği birbirine bağlı iki kavramla açıklar: 'seçenek ' ve 'ereksellik' (teleoloji). Ama bu 'erekselliğin' seçenekler arasında başıboş bir seçim olamayacağı hususunda şöyle bir uyarıda bulunuyor Leo Kofler'le bir görüşmede:

> "Ereksel etkeni baştan sona yadsıdıkları bir dönem oldu, oysa nedenselliğin kendinde bir şey olduğunu, buna toplumsal alanda ereksel seçimin eklendiğini, ama ereksel seçimin ancak nedensel bir biçimde belirlenmiş bir dünyada varolabileceğini söyleyebiliriz."[13]

---

11 "İçinde yaşadığımız toplum artık çoğunlukla imalâtımız ürünleri görsel anlamda sahipleneceğimiz, imgelerini topladığımız bir dünya sunuyor bizlere. İnsanlarca üretilmiş bu yapay evrenin bir ontolojisi hâlâ mümkünse eğer, bu [çaba] öteki duyuların terkettiği görsel olanın, ilk bakışta ağırlıkla görsel [olan] varlığın ontolojisi olmak zorunda. Bütün iktidar ve arzu mücadeleleri burada, yani bakışın hâkimiyet kurma [kavgası] ile görsel nesnenin sınırtanımaz zenginliği arasında yer tutmak zorunda. Uygarlığın en üst düzeyinin (şimdiye dek) insan doğasını ahlâkçılığın bile artık kesip atmak istemediği bu tek tür oynaklığa dönüştürmüş olması [ise] tam bir ironi." Fredric Jameson, *Signatures of the Visible* (New York and London: Routledge, 1992): 1 [altını biz çizdik].

12 Althusser'in ifadesiyle, 'asgari genellik' somut bir nesne üzerine düşünmek için gerekli [« *le minimum de généralité nécessaire pour pouvoir réflechir sur un objet concret* »] bir soyutlama, kavramsal bir başlangıç noktasıdır, daha fazlası değil. Bkz. *Élements d'autocritique* (Paris: Hachette 1974): 27, Not 1.

13 *Gespräche*, »Zweites Gesprâch mit Leo Kofler: Gesellschaft und Individuum«: 60-61. [Tr: "Birey ve Toplum: Leo Kofler'le söyleşi," *Felsefe Dergisi*, No 4 (1978): 55-56.]. Tertulian'ın şu yoru-

Doğayı en yalın gereçlerle işleyen insan topluluğundan tutun da günümüzün son derecede karmaşık işbölümüne sahip toplumlarına dek 'çalışma/emek' süreciyle sarmalanmış insan, hedeflediği ereklere yönelmek için hem doğa ve hem de tarihsel-toplumsal biçimlenişin (*Gesellschaftsformation*) karşısına diktiği sınırlamalar, seçenekler yoluyla empoze ettiği zorunluluklar, sınırlılıklar dahilinde seçim yapmaya yönelir. Yabandaki bir ağaçtan meyveleri indirmek gibi bir ereği nerdeyse yarı içgüdüsel bilinçle gerçekleştirmek için çevredeki taşlar arasında elinin yapısına en uygun biçim ve büyüklükte olanını seçen ilkel dönem insanının bu edimi ile bugün büroda çalışan "beyaz-yakalı işçi"nin belirli bir ereği gerçekleştirmeye uygun yol-yordam ve materyeli seçmesi arasında salt bu bakımdan bir fark yoktur.

Şimdilik Lukács'ın şu sözcükleriyle yetinelim: "soyutlamalar ve düşünce deneylerinin (*Gedankenexperimente*) aldığı biçim ve tuttuğu yön, epistemolojik ya da metodolojik görüş açılarınca, hele mantıksal olarak hiç belirlenemez (*erkenntnistheoretische oder methodologische (am wenigsten logische)*; [tersine] bunları belirleyen, eşyanın [şey(ler)in, meselenin bizzat kendidir (*die Sache selbst*)."[14]

Böyle düşünüldüğünde, yukarıda değinildiği niteliğiyle 'seçenekler' ve 'ekler'de çalışma/emek sürecinin insan özgürlüğünü sergileyen cephesini de görürüz. Fakat belirli ereksel liklerde ifadesini bulan bu özgürlüğün her zaman nesnel sınırları var. Bir başka deyişle, ereksel seçimler öncelikle doğadaki nedensellik zincirlerini tanımak, onların bilgisine ulaşmak ve bu yolla aralarında bir başka bileşim de kurabilecekleri biçimde etkilemeyi tasarlamaktır da. Bunun anlamı, nedensellik ilişkilerinin bilinebileceği, ama dönüştürülemeyeceğidir. Bu nedenledir ki, Hegel'in ilk yapıtlarında 'iş'le ilgili olarak yazılanlarda epey bir doğruluk payı vardı. İnsan, elindeki araç gereçlerle doğanın kendi kendine çalışmasını sağlayabilirdi en fazla.[15]

Bir başka deyişle, dilin içinde yaşayan, çalışan ve ölen yegâne toplumsal canlı (*Lebewesen*) insanın 'özgürlüğü,' belirli ereksel konuşlandırmalar/tasarımlar (*teleologische Setzungen*) çerçevesinde nesnel doğa güçlerini harekete geçirmenin ta kendisidir. Çünkü doğa güçleri bilinç ve tasarımlarımızdan bağımsız işleyen, hem maddi evrenin hem de toplumsal çevrenin nedensel yasalarına bağlıdırlar.

İnsan özgürlüğünün alanı (*Reich der Freiheit*) ile üzerinde yükseldiği toplumsal-maddi temel (*seine gesellschaftlich-Materielle Basis*), ya da daha somut konuşacaksak, iktisaden zorunlu ihtiyaçlar alanı (*das ökonomische Reich der Notwen-*

---

mu da Lukács'ın meramının ne olduğunu çok güzel özetlemektedir: "[t]oplumsal varlığın yapısı çok temel şu ikirciklilikle tanımlanmıştır: bireylerin ereksel edimleri üzerine kurulu olmadıkça toplumsal yaşamda hiçbir belirlenim gerçekleşmez: ama toplumsal sürecin tümü ereksel değil, çok sıkı nedensel bir nitelik arzeder." Tertulian, "Lukács' Ontology": 260.

14 G. Lukács, *Prolegomena zur Ontologie*, 1. Halbband: 596. [Ing.: G. Lukács, *Ontology: Marx (Marx's Basic Ontological Principles)*, tr. by D. Fernbach (London: Merlin Press, 1978): 49.]

15 Ekolojiye çok fazla müdahalenin ortaya çıkardığı ciddi sorunları da bu nokta üzerinden tartışma gündemine taşıyabiliriz gibi görünmektedir bize.

digkeit), aslında 'özgürlüğün' insan seçim ve faaliyetinin sonucu olduğunun da ispatıdır. İnsan özgürlüğünü gerçekleştirme mücadelesi çalışmanın kaçınılmaz bir parçasıdır. Öte yandan, özgürlük sorumsuzca bir erek seçimi ve bu hedef yönünde atılacak gelişigüzel adımlarla gerçekleşmez elbet. Lukács'ın söylediklerini Hegel'in kaskatı konuşlandırdığı gibi değil de başka sözcüklerle ifade edersek, özgürlük (ereksel seçimler) bir anlamda zorunluluğun (maddi nedensellik zincirleri) anlaşılması ve kabuludür.[16]

Bu yüzden konuşlandırılan 'ereklilik' (*Teleologie*) de her zaman çalışma/emek sürecinde maddi-nesnel nedensellikle (*Kausalität*) eşgüdümlenmek zorundadır.

Lukács bu durumu aynı Viyana bildirisinde çok açık dile getirerek, insanların tarihlerini kendilerinin yaptıkları, ama bunu kendilerinin özgürce seçtikleri (*aus freien Stücke*) koşullar altında gerçekleştirmedikleri (»Die Menschen machen ihre Geschichte selbst, aber nicht unter selbstgewâhlten Umstânden.«) yollu, Marx'ın bilinen savından hareketle saptar. İnsanın zaten çevreye etkin tepki gösteren bir canlı olmasından (*daß der Mensch ein antwortendes Lebewesen ist*) yola çıkarak, 'özgürlük' ile 'zorunluluğun' en başta çalışma/emek, giderek de bir tarih süreci olan toplumsal varlığın yapısına entegral çelişkili birliğini tartışmaya açar (*..die dem gesellschaflichen Sein widerspruchsvoll-untemnbar innewohnende Einheit von Freiheit und und Notwendigkeit aus*). Marx'a dayanarak bu çelişkili ikili arasında "özgürlük alanı"nın (»*Reich der Freiheit*«) hakiki anlamda tarihi başlatan öge olmasına karşın, kaçınılmaz olarak "zorunluluk alanı"nın (»*Reich der Notwendigkeit*«) toprağında çiçeklendiğine (»*als seiner Basis aufblühen kann*«) dikkatleri çeken düşünür, gene Marx'tan esinle, bir çalışma sürecinde sonucun [nihaî ürünün] aslında üretim sürecinin daha başında çalışanın/işçinin imgeleminde bir fikir-imge (*Vorstellung*) olarak hazır bulunduğunu hatırlatır.[17]

Öyleyse denilebilir ki, "[ç]alışma belirli bir erek ve [ona ulaşmak için gerekli] araçların somut, ancak eksik bilgisini önceden varsayan bilinçli bir tasarımdır."[18]

Dolayısıyla, konuşlandırılan 'ereklilik,' bilinçli seçim içeren ama her zaman çalışma/emek sürecinde maddi-nesnel nedensellikle eşgüdümlenerek nedensel zincirleri harekete geçirmek zorunda kalan bir özgürlük. (»*Die Arbeit besteht aus teleologischen Setzungen, die jeweils Kausalreihen in Gang setzen.*«[19])

---

16 Tertulian'ın çok yerinde yorumuyla. "[...] Ontoloji'nin 'Çalışma/Emek" bölümünde özgürlük sorununa ayrılan sayfalarda Lukács özgürlüğün 'zorunluluğun hakikati' olduğu yolundaki ünlü Hegelgil tanımı reddeder [...] Özgürce gerçekleştirilen her edimin yer aldığı ortamı yeterince bilmeye dayanması gerektiğini kabulle işe başlar [...] Hegel'e itirazı, onun zorunluluk kavramını fazlasıyla abartmış olmasıdır. Gerçek[lik] bağrında yalnızca görüngüler arasındaki ilişkileri değil, Aristoteles'in *dynamis* kategorisinde ifadesini bulan gizil ve açığa çıkmış olasılıkları ve daha nice rastlantı yığınını da barındırır." Tertulian, "Lukács' Ontology": 259.

17 »Die ontologischen Grundlagen ...«: 151. [İng.: "The Ontological Bases ...": 25.]

18 *Aynı yazı*: 155. / İng.: 25.

19 *Aynı yazı*: 156./ İng.: 30.

Bunun önemi açıktır toplumun ontolojik temelleri [*gesellschaftlich-ontologische Fundament*] düşünüldüğünde:

> "Toplumda olan her şeyin kökeni kisisel ereksel konuşlandırma/tasarlamadır; ama bunun doğası katıksız anlamda nedenseldir. Bu ereksel doğuşun [*Genesis*] toplumsal süreçler için önemli sonuçları olacaktır elbet."[20] [altını biz çizdik.]

Bu sonuçlarla yakından ilgili olarak, bildirinin bir başka yerinde de şunları okumaktayız:

> "Daha ileri, yüksek düzeyde çalışma ve bunu uygulayacak insan potansiyeli ontolojik bir veridir. Bu yüzden, ama esas, çalışma/emeğin yeniden-üre(t)me süreçlerinin sarandünyaya salt pasif tepki ve adaptasyonunu (*bloß reagierenden passive Anpassung des Reproduktionsprozesses an die Umwelt*) değiştirerek bilinçli ve aktif bir dönüşüm geçirmesi, onun yoluyla toplumsal varlığın yeni özgül [biçimlerinin] (*die neue Eigenart des gesellschaftlichen Seins*) ifade bulduğu salt bir olgu olarak kalmadığı gibi, tümüyle yeni bir varlık biçiminin ontolojik modelidir de."[21]

Öte yandan, Lukács'ın sıklıkla göndermede bulunduğu Gordon Childe'ın kitaplarında inandırıcı örneklerle tartıştığı üzere,[22] en başlardaki toplumsal formasyonlarda bile emek süreci topluluğun üyeleri, gruplar ve kurumlar arasında bir etkileşim, işbirliği ve işbölümü gerektirmektedir. Çalışma biçiminde en başta doğa ile insan eylemi arasındaki doğal nesnelerin toplum için yararlı nesnelere dönüştürüldüğü canlı süreci, teknik bir deyişle, "kullanım-değerleri"nin yaratılmasını gözlemliyoruz. Ama bu süreç en yalın biçiminde bile topluluğun üyeleri arasında işbirliği gerektirdiğinden, herhangi birinin emeğinin sonucu, bir başkasının ereksel yöneliminin sınırlılıklarını saptayan maddi nedenselliğin bir ögesi olarak da işlev görmekteydi.

Özetle, Lukács bir yandan 'zorunluluğu' 'nedensellik'le, 'özgürlüğü' de 'ereksellik'le nerdeyse özdeşleştirmekte,[23] öte yanda da, klâsik felsefe söylemlerinde yapılagelenin tersine, birbirinden apayrı ve zıt görünen bu iki sözde kutbu aynı varlık oluşumunun vazgeçilmez diyalektik ögeleri olarak kavramlaştırmaktadır. Sanırız bunu daha iyi anlamak için ileride 'nedensellik' (*Kausalität*) ile 'ereksellik' (*Teleologie*) arasındaki girift bağı Lukács'ın *Toplumsal Varlığın Ontolojisi Üzerine Giriş*'te nasıl irdelediğine daha yakından bakmak gerekecektir.

---

20 *Aynı yazı*: 152. / İng.: 26.

21 *Aynı yazı*: 156. / İng.: 26.]

22 Bkz. V. Gordon Childe, *Man Makes Himself*, Fourth Ed. Preface by Glyn Daniel (London: Collins/ The Fontana Library, 1966 [1936]) [Tr.: *Kendini Yaratan İnsan: İnsanın Çağlar Boyunca Gelişimi*, çev. Filiz (Karabey) Ofluoğlu (İstanbul: Varlık Yayınevi, 1978)]; *Social Evolution*, Foreword by Sir Mortimer Wheeler (London: Collins, 1963 [1951]) ve *What Happened in History*, Foreword by Prof. Grahame Clark (Harmondsworth: Penguin, 1964 [1942]) [Tr.: *Tarihte Neler Oldu*, çev. M. Tunçay ve A. Şenel (Ankara: Odak Yay., 1974)].

23 *Gespräche*, »Zweites Gespräch: Georg Lukács - Leo Kofler: Gesellschaft und Individuum«: 60. [Tr: "Birey ve Toplum: Leo Kofler'le söyleşi," *Felsefe Dergisi*, No 4 (1978): 55.]

Aslında, "çalışma/emek" (*Arbeit*) ile ilgili tartışılması gereken bir başka husus da, *Ontoloji*'sinde[24] Hegel ve Marx bölümlerinin hemen ardından Aristoteles'e çok yaklaşan bir bakışla 'emek' konusuna bir bölüm ayırmış bulunan Lukács'ın insan topluluğunun 'kurucu atom'u (*das aufbauende Atom der Gesellschaft*) olarak nitelediği bu temel ögeyi 18 ve 19. yüzyıl klâsik ekonomi politik ustalarının kullandığı anlamda mı ele aldığı sorusu. Yakın ve 'belirtik' [*symptomatique*] okunduğunda Lukács'ın emeğin ögeleri üzerine tartışmasının, Marx'ın yanı sıra, önemli ölçüde Aristoteles'in *Metaphûsika*'sındaki (özellikle 1032b 1-30) aşağıda alıntıladığımız saptamasına dayandığı görülür. Lukács'ın da *Ontoloji*'deki "Emek" (*Die Arbeit*) bölümünde vurguladığı üzere, Aristoteles *Metaphûsika*'da (özellikle 1032b 1-30) şöyle yazmıştır:

> "[Bütün] doğuş ve devinimlerde sürecin bir parçasına düşünüş (*noêsis*), öteki parçasına ise üreyiş/yapış (*potesis*) denir—başlangıç noktasından ve biçimden (*toû eidous*) hareket edeni düşünüş, düşünüşün vardığı sonuçtan kaynaklananı ise yapış, ediş, üreyiştir."[25]

Ereksel konuşlandırmalar/tasarımlar ve nedensellik zincirleri

Belirtmeliyiz ki, buradaki 'ereksellik' (*Teleologie*) kategorisinin, 1960'lı yıllarda süregiden felsefe tartışmalarında, özellikle Althusser'in şiddetle karşı çıktığı 'tarih sürecinin erekselliği' gibi kategorilerden nitelikçe bambaşka olduğunu daha baştan gözden kaçırmamak gerekiyor. Kanımızca, Lukács söylemini yer yer Althusser'in pek de hazzetmediği Hegel dili içinden kurmasına karşın, hiç değilse bu noktada onunkiyle çatışmadığını da düşündürten şöyle bir belirlemede bulunmaktadır düşünürümüz.[26]

---

24 G. Lukács, *Prolegomena: Zur Ontologie*, Zweite Halbband (Darmstadt und Neuwied: Luchterhand, 1986), "Die Arbeit" başlıklı bölümü: 7-116; özellikle 18 [İng.: *Ontology: Labour*, tr. from Hungarian by David Fernbach (London: The Merlin Press, 1980): 10]

25 Aristotle, *The Metaphysics*, I, Books I-X, tr. Hugh Tredennick, London: W. Heinemann, Ltd., 1933: 341]. Bu noktanın, ayrıca Aristoteles'in *Eudemos'a Etik*'inde de (1227b28-30; 33-35) çok benzer biçimde öne sürüldüğünü okuyoruz: "Çünkü nasıl ki teorik bilgilerde (*theoratikaîs*) sayıltılar ilk (temel) ilkeler olarak (*hùpothéseis àrkhaî*) işlerler; [benzer biçimde] üretici bilgilerde de (*poietikaîs*) son'un [erek] kendisi (*télos*) başlama noktası (*àrkhe*) ve sayıltı (*hùpothesis*) olarak iş görür... Bu nedenle, son (*télos*), düşünme sürecinin (*noéseos*) başlangıç noktasıdır (*àrkhe*); ama düşünce sürecinin son[uç]lanışı da (*teleuté*) eylemin (*práxeos*) başlangıç noktasını oluşturur." [İng. *Eudemian Ethics, tr. by H. Rackham, Aristotle's Works in Twentythree Vols.*) içinde (London: W. Heinemann, Ltd., 1935),: 302/303 ; Türkçesi: *Eudemos'a Etik*, çev. S. Babür (Ankara: Dost Kitabevi yay., 1999): 100-103].

26 Bilindiği gibi, Althusser tarihin bir Öznesi, dolayısıyla Başlangıcı/Kökeni ve Ereği bulunduğu yönündeki, büyük ölçüde Hıristiyan inanışından türeme ve Hegel'de nihai felsefi ifadesini bulan 'erekselci' (teleolojik) tarih görüşünü toptan yadsıyarak, ancak tarih içinde olayları, süreçleri kendi erekleri doğrultusunda etkilemeye, yönlendirmeye çalışan farklı öznelerden (kişiler, partiler, hareketler, vb.) söz edilebileceğini, dolayısıyla tarihin "Öznesiz ve Erek(ler)siz bir süreç" olduğu yollu, şu maddeci savı cesurca öne sürmüştür: "Tarih 'Özne'siz ve Erek'(ler)siz bir süreçtir,' içinde 'insanların ' toplumsal *ilişkilerin* belirlenimi altında özne olarak eyledikleri *verili* durumlar, *sınıf mücadelesinin* ürünüdürler. Öyleyse, tarihin, terimin felsefi anlamında, bir

> "Seçenekler fikri insan emeğinin anlamı için esastır; emek de bu yüzden hep ereksel-dir; [seçenekler arasından] bir seçimin sonucu bir amaç saptar. [İşte bu nedenle] insan özgürlüğünün ifadesidir. Ama bu özgürlük de maddi evrenin nedensel yasalarına boyun eğen fizik güçleri harekete geçirmekle varolabilir ancak. Emeğin erekselliği böylece hep fizik nedensellikle eşgüdümlü yürür; gerçekten de herhangi birinin emeği bir başkasının ereksel tasarımındaki fizik nedenselliğin bir unsurudur (*Moment*). Doğada bir ereksellik olduğu inancı teoloji idi; tarihe içkin bir ereksellik olduğu inancı [da] temelsizdi. Fakat bütün insan emeğinde fizik dünyanın nedenselliğinde kopmaz bir biçimde yer alan bir ereksellik vardır."[27]

Ontolojiye Giriş'te en başta doğadaki eşya'nın (*Dinge*) kullanım-değerlerine dönüştürülmesi de demek olan emek/çalışma sürecinin salt kişisel bir eylem olarak ele alınmadığı açıktır.[28] Emek süreci son çözümlemede kullanım-değerleri yani toplumsal yararı olan nesnelerin üretilmesiyle noktalanmakla birlikte, bu ancak toplumsal ilişkilerin dolayımıyla (*Vermittlung*) gerçekleşir. Burada ontolojik anlamda önemli olan, insanların tarih sürecinde değişen ereksel konuşlandırma/tasarımları (*teleologische Setzungen*) ile bu tasarımların yol açtığı nedensellik dizilerinin (*Kausalreihen*) birliğidir. Bütün toplumsal pratiklerin –ki hepsi de birer emek süreci sayılabilirler– temelinde yatan "maddi yaşamın üretim ve yeniden üretimi" Lukács için ana çıkış noktası, üstelik çalışmamızda da öncelikli 'bilim' (ve bu arada 'sosyoloji') yanında, 'sanat' gibi özgül toplumsal pratiklerin de anlaşılmasında vazgeçilemeyen önkoşuludur. Tüm toplumsal pratiklerde o pratikleri omuzlayan, taşıyanların (*Träger*), aynı zamanda, zorunluluklar altında yaptıkları ereksel konuşlandırma/tasarımlar yoluyla seçimde bulunan özneler oldukları hatırlanacak olursa, Lukács'ın erekselliğe yüklediği özgül anlam daha açık tartışılabilir. Lukács çözümlemeyi kolaylaştırmak için zorunlu bir 'asgari genelleme'den yola çıkarak şunları yazar:

Özne'si değil, bir *devindirici* gücü vardır; bu güç de sınıf mücadelesidir. [« L'histoire est bien un < procès sans Sujet ni Fin(s) >, dont les circonstances données, où < les hommes > agissent en sujets sous la détermination de rapports sociaux, sont le produit de la lutte de classe. L'histoire n'a donc pas, au sens philosophique du terme, un Sujet, mais un moteur: la lutte des classes »], Bkz. Louis Althusser, « Remarque sur une Catéorie: procès sans Sujet ni Fin(s) », *Réponse à John Lewis* (Paris: Editions Maspero, 1973): 76. [Tr.: "Bir Kategori Konusunda Uyarı: 'Öznesiz ve Erek(lersiz) Süreç' " *John Lewis'e Cevap*, Tr. çev. Alp Tümertekin (İstanbul: İthaki, 2004): 109-117.] *Ontoloji'ye Giriş*'inde [*Prolegomena zur Ontologie*] "Tarih dönüşsüz bir süreçtir," diye yazmıştır Lukács, ve bu nedenle de tarihin ontolojik incelemesini zamanın bu dönüşsüzlük öncülünden başlayarak sürdürür. Burada apaçık, gerçek bir ontolojik ilişki demetiyle (*ontologischer Zusammenhang*) yüzyüze bulunduğumuzu da ifade eden düşünür, zamanın bu niteliği (*Wesensart*) eğer her tür varlığın vazgeçilemez temeli (*unaufhebbare Fundament eines jeden Seins*) olmasaydı, varlığın zorunlu tarihselliğinin (*notwendigen Geschichtlichkeit des Seins*) bir sorun olarak bile ortaya atılamayacağını savunmaktadır.

27 "Interview: Lukács on his Life and Work": 51. Mutlakçı beklentilerimizi bozan doğadaki aykırılıkları düşündüğümüzde, burada bir kısım kaskatı doğa bilimcilerin mutlak sandıkları doğa'daki 'yasa'lar (*Gesetze*) icabı demek yerine, 'eğilimler'e (*Tendenz*) göre diye okumayı tercih ederdik.

28 Buradaki tartışmamızla ilgili olarak özellikle bkz. *Prolegomena zur Ontologie*, II. Halbband, 2. Halbband, »Die Arbeit«.: 7-116 [İng.: G. Lukács, *Ontology: Labour*, tr. by D. Fernbach, London: The Merlin Press, 1980)]

> "Tümüyle genelde ve soyutta konuşursak, ereksel konuşlandırma/tasarımlamanın içeriğini kaçınılmaz olarak bir başka insanı (ya da bir grup insanı) somut ereksel tasarımları gerçekleştirmeye yöneltmek çabası oluşturur. Emeğin toplumsallaştığı, [yani] belirli sayıda kişilerin işbirliğini gerektirdiği anda ortaya çıkan bu sorun, artık değişim-değerinin ortaya çıkıp çıkmayışı ya da işbirliğinin henüz kullanım-değerleri yaratmaya dönük olup olmayışından bağımsızdır. Ereksel tasarımlamanın bu ikinci biçimi, yani emeğin artık başkalarının tasarımlarına yönelmesi çok ilkel bir aşamada ortaya çıkabilir."[29]

Gordon Childe'ın yazdıklarını[30] da gözönünde tutarak ekonomi ve sosyoloji disiplinlerinin terminolojisi içinden konuşursak, Lukács'ın ele aldığı bu ikinci biçimin en ilkel aşamada bile insan toplumunda biyolojik olmayan özyapıdaki işbölümünün gelişmesiyle çalışma/emek sürecinde ortaya çıkan işlevlerin 'farklılaşması,' 'ihtisaslaşması' ve tüm bunların belirli örgütsel düzenlemeler altında eşgüdümlenmesiyle koşut gittiğini söyleyebiliriz. Böylesi bir ikincil konuşlandırma/tasarım artık yanızca doğal 'şeyler'i değil, diğer toplumsal 'eşya'yı ve'mesele'leri (*Sache*) dönüştürme sürecinin taşıyıcıları (*Träger*) diğer insanların bilincine de yönelmiştir. Ayrıntısına inersek, bu kez de birbirine bağlı iki yeni erek daha ortaya çıkar. Birincisi, belirli ereksel tasarımların oluşturulması nasıl olacaktır? İkincisi, çalışma/emek sürecine katılanların bilincini belirli erekler yönünde etkileme ve onların emek-güçlerini aynı doğrultuda kanalize etmenin yordamı ve uygun araçları nelerdir? İşte, daha karmaşıklaşmış emek üretkenliği düzeylerine ve bu düzeylere uygun işbölümüne özgü bu ereksel konuşlandırma/tasarımlar zinciri, en yalın biçiminde bile emeğin doğasında varolan çelişmelerden kaynaklanmaktadır.

Ayrışma /Uzaklaşma (*Differenzierung*), Yansıtım (*Widerspiegelung*), Dil (*Sprache*)

Bu noktada Lukács, bilinçli gerçekleştirilen bir konuşlandırma/tasarımlamanın, gerçekliğin insan zihninde yansıtılması için elzem belirli bir 'uzaklaşma/farklılaşma' gerektirdiğini bir diğer sav olarak gündeme getirir. *Estetiğin Özyapısı*'nda, 'günlük yaşam,' 'bilim' ve 'estetik' olmak üzere, üç düzlemde incelediği "gerçekliğin yansıtımı" bir zamanlar mekanik maddecilerin savunduğu, maddenin edilgin bir zihinde yansıması değildir kuşkusuz.[31] Gerçekliğin belirli özgül biçimlerde yansıtımında bulunan insanlar çalışma ve emekleriyle çeşitli toplum pratiklerine etkin katılan toplumsal canlılardır. Burada gerçekleşen de, yansıtı-

29 Lukács, "Labour as a Model of Social Practice," 1972: 6.)

30 Özellikle, *Man Makes Himself* ve *What Happened in History*.

31 Almanca *Widerspiegelung* sözcüğünde ifadesini bulan 'yansıtım' hiç kuşkusuz gerçekliğin basit bir 'ayna imgesi' değil, zihnin o gerçekliği aktif olarak algılayıp kendine sunmasıdır. Bu minvalde hatırlanılması gereken parallel bir nokta da şudur: örneğin, öylesine bir fotoğraf çekiminde olduğu gibi, gerçekliğin kaba, yalın bir izdüşümü (*ein Nachbild*) değil, bilinçli algıyla kurulan imgesine (*ein Abbild*) benzetilebileceği.

ının türü ne olursa olsun, gerçekliği algılayan, yorumlayan insanın girdiği eylemin türüne bağlı olarak, kaçınılmaz biçimde kendisini o gerçeklikten belirli bir uzaklığa yerleştirmesidir. Bu 'uzaklaşım'dan ötürüdür ki, 'özne/nesne ayrımı' ve aradaki yakın ilişki ortaya çıkar. Burada da aynı anda iki süreç birarada yer alır: gerçekliğin kavramlaştırılması ile dile getirilmesi, dil yoluyla ifadelendirilmesi. Bir başka deyişle, ne kavram ne de sözcük yekdiğersiz olmaz. Birinin ötekinin doğuş koşulu olduğu söylenebilir belki, ama ilişki ortadan kalkmaz.

Lukács 'sözcük' ile 'kavram' arasındaki karşılıklı bağımlılığın nihaî kaynağını çalışma/emek sürecinde bulurken, Marx'ın belki de son yazısı sayılabilecek "Adolf Wagner üzerine Notlar"da (1874) yazdıklarını[32] ve Childe'ın dilin "uylaşımsallığı"nın (*conventionality*)[33] toplumsal bir ürün ve her zaman bir 'soyutlama' olduğu yolundaki genellemelerini[34] kendi ayrıntılı ontolojik çözümleme ve tartışması içine oturtmaktadır kanımızca. Lukács'a göre çalışma/emek sürecinin işleyişi, bu işleyişte yer alan öznenin ruhsal ve fiziksel yetenekleriyle gizilgüçlerini dilin yoluyla, kavramlarla düşünmeye dönüştürmesini gerektirir. Dolayısıyla, çalışma/emeğin gerektirdiklerinin, kavramlaştırmaya, kavramları da dil yoluyla ifade etmeye yol açtığını, her ikisinin de önkoşulu olduğunu söylemek mümkündür. Çalışma/emek sürecinin gerekleri bir kere dil ve kavramlaştırmayı doğurmayagörsün, bu iki ögenin çözülmez bir birlik içinde etkileşerek kesintisiz gelişmesi başlar. Çalışma sürecinin kavramlarla düşünmeye, dolayısıyla dile yüklediği yeni istemler iki öge arasındaki bağı daha da yoğunlaştıra-

32 "İnsanlar üretim sürecinde bu şeyleri aralarında etkin bir işbirliği ve de bu şeylerle ilişki içinde ampirik anlamda tasarruf ederken, aynı şeyleri lenguistik bakımdan dış dünyanın geri kalan kısmından ayrılmış bütün bir sınıf olarak vaftiz edeceklerdir. Ama bu lenguistik dezignasyon bir fikir olarak (von der übrigen Außenwelt unterschiednen Dinge sprachlich taufen) yalnızca deneyim içinde tekrarlar yoluyla doğrulananları ifade eder [....] (bu ise dil açısından gerekli bir önkabuldür / »(dies der Sprache wegen notwendige Voraussetzung) gewisse âußere Dinge zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse dienen.«) Karl Marx, »Randglossen zu Adolph Wagners *„Lehrbuch der politischen Ökonomie"* (Zweite Auflage), Band I, 1879] « [Ing.: Karl Marx: Texts on Method, ed. by Terrel Carver (Oxford: Basil Blackwell, 1975): 190.]
http://www.marxists.org/archive/marx/works/1881/01/wagner.htm]

33 Daha önce bi başka yazıda dikkatin çekilmesine çalışıldığı gibi, pek de dikkate alınmayan bu yalın gerçeği Gordon Childe, klâsikleşmiş *Tarihte Neler Oldu* [1942,1954] başlıklı yapıtında şöyle dile getirmekteydi: "İnsan toplumlarında öğretim örnek yoluyla olduğu kadar reçetelerle de yürür [...] Anlaşma yoluyla sesler sözcüklere, grubun öteki üyelerince de bilinen eylem işaretleri ve nesnelerle olayların simgelerine dönüşürler (Bu arada hatırlayalım ki, daha zor da olsa jestlere de aynı yolla anlamlar yüklenir.) [...] En ilkel vahşilerde bile kullanılan çoğu sözcük ile sözcüğün belirttiği şey arasında görünürde bir benzerlik yoktur. Sözcükler tümüyle uylaşımsaldırlar; yani onları kullanan toplum üyeleri arasında bir tür örtük anlaşmayla tümüyle yapay olarak kendilerine yüklenen anlamlar taşırlar. Bugün kimyacılar bir konferansta yeni bir elementin adında anlaştıklarında aynı süreci apaçık görürüz." V. Gordon Childe, *What Happened in History*: 16-17. [alıntılarken yer yer atlamalar olan Türkçe çeviriden de yararlandık; bkz. *Tarihte Neler Oldu*): 22-23.] Dilin bu 'uylaşımsal' yanı çok önceden de Aristoteles tarafından şöyle dile getirilmiştir: " 'uylaşımsal olarak' dedik (*tò dè katà sunthéken*), çünkü adların (ónoma) hiçbiri doğal değil, ad oluşları simge olmakladır." Aristoteles, *Yorum Üzerine* [*Peri Hermeneias; De Interpretatione*], Çev. Saffet Babür (Ankara: İmge Kitabevi Yay., 1996): 2.

34 "Belki de insan neslinin bir ayrıcalığı (*prerogative*) olan 'soyut düşünme' yeteneği büyük ölçüde dile bağlıdır. Bir şeyi adlandırmak soyutlama yapmaktır [...] Belirli ölçüde soyutlama [...] her dilin özelliğidir." Childe, *What Happened in History*: 31.

rak pekiştirir. Bu gelişme, aynı zamanda, organik (biyolojik) bir varoluştan toplumsal bir varoluşa sıçramanın, somut ve karmaşık bir yapı olarak yeni bir varlığın doğuşunun (*ontologische Genesis*) göstergesidir.

Düşünürümüz, daha önceki yapıtı *Estetik'in Özyapısı*'nda da akışkan ve çoğu kez amorf 'günlük yaşam' gerçekliğindeki 'yansıtım' ile aynı 'günlük yaşam'ın bağrından doğup, ondan farklılaşarak (*Differenzierung*) kendi görece özerk düzlemlerini kuran 'bilimsel' ve 'estetik' yansıtım (*Widerspiegelung*) türleri arasındaki ayrım ve ilişkiyi ayrıntılı incelemeye çalışmıştı.[35] Bu yansıtım türleri arasındaki ayrım ve de yer yer çok yakınlaşabilen ilişki ve etkileşimi irdelerken de dilin önemine vurgu yapmayı unutmuyordu. Bizzat dil, en geniş anlamıyla çalışma sürecinin gereksinimlerinden doğduğu içindir ki, 'günlük yaşam'a özgü düşünce biçimlerinde de bu sürecin iç diyalektiği bir biçimde sergilenir. 'Günlük düşünce'nin özgünlüğünü anlamanın en iyi yolu da kullanılan dilin çözümlenmesidir; çünkü gündeliğin hayhuyu, çoğu kez yüzeysel benzeşimler (Analogie) ve benzeşimin özyapısını oluşturan 'sezi'ler vb. içinde gerçekliği düşüncesinde bir biçimde yansıtan insan-özne ile kullandığı dil arasında dolaysız bir bağ bulunmaktadır. Günlük yaşamda kullanılan en yalın sözcükler bile birer 'soyutlama'dırlar (örn. 'köpek' kavramı havlamaz). Bu yüzden Lukács 'soyutlama'nın tarihsel-toplumsal göreceliğiyle ilgili olarak şöyle yazmaktadır:

> "[...] balta, taş, gitmek, vb. gibi en sıradan sözcükler bile kendi aralarında farklı olan görüngülerin dolaysız sentezidirler yani bu görüngülerin soyutlanmış toplamıdırlar."[36]

Öte yandan, toplumların tarih içinde gelişmesi düşünüldüğünde, günlük yaşama özgü yansıtımdan giderek 'uzaklaşma'nın dilin yapısında değişmelere yol açışını görmezlikten gelemeyiz. Lukács, günlük dilden soyutlama yoluyla henüz uzaklaşmamışlığa bir örnek olarak da, Yeni Gine civarında Bismarck takımadalarında yaşayan yerlilerin bir çok dilde yalın bir soyutlama olan 'siyah' sözcüğünü kullanmadıklarını, bu rengi ifade etmek için aynı renkte ya da o rengin çıkarıldığı nesneleri dile getirdiklerini göstermektedir. Sonuçta:

> "Herhangi bir ilkel kavmin dili incelendiğinde, bu dilin sözcük yapısının bizimkiyle karşılaştırılamayacak denli algılamaya yakın ve kavramsallıktan uzak olduğu görülür [...] Ne var ki, somut anlamlı, dolaysız belirleyici özellikleri bir yana bırakarak, bir nesnenin, bir bütünün, bir eylemin, vb. kavramını bir sözcükle saptamak binlerce yıllık bir tarihsel gelişimi gerektirir."[37]

35 *Die Eigenart des Ästhetischen*, Band 1, Erstes Kapitel (»Probleme der Widerspiegelung im Alltagsleben«); Zweites Kapitel (»Die Disanthropomorphisierung der Widerspiegelung in der Wissenschaft«): 27-127, 128-190. [Tr. *Estetik, I*, çev. Ahmet Cemal (İstanbul: Payel Yay., 1988), Birinci ("Günlük yaşamda yansıtmanın sorunları") ve İkinci (Bilim alanındaki yansıtmanın insanbiçimcilikten uzaklaşması"): 37-86, 87-149.]

36 *Die Eigenart des Ästhetischen*, Band 1: 50. [Tr. *Estetik*, I: 62-3.]

37 *Aynı yer.*

Kavramlar ve genelde dile ilişkin bu son nokta, toplumları tarihî gelişmesi içinde, gerçekliği yansıtım biçimlerinin günlük yaşamın amorfluğundan nasıl bir görece 'farklılaşma' (*Differenzierung*) ve 'dolayım (*Vermittlung; Mediation*) yoluyla ayrıldığını, özellikle de özgül bir çalışma/emek süreci olarak gerçekliğin 'bilimsel yansıtımı'nın (*wissenschaftliche Widerspiegelung*;) özellikle günlük yaşam alanının çelişkili yansıtım biçimlerine damgasını vuran, giderek de sanat ve dinin homojen alanlarını niteleyen 'insanbiçimcilik'ten (*anthropomorphisierenden Lebenssphären Kunst und Religion*) sıyrılarak, kendi göreli yaşam alanını kuran 'bilimlerin pratiğine özgü 'insanbiçimci-olmayan (dis*anthropomorphisierenden*) yansıtımı'nı tartışmaya sevketmektedir bizleri. Biz de tersi gerekmedikçe tartışmamızı bilimsel 'yansıtım'ın günlük yaşam biçimlerinden kopuşuyla sınırlayarak, öteki yansıtım biçimlerini (büyü, din, felsefe, sanat) tartışma gündemine taşımayacağız.[38]

Günlük yaşamda gerçekliğin yansıtımı

İnsan yaşamının kendine özgü (*sui generis*) ikili niteliğinin (emek ve dil) aynı zamanda tarihin her döneminde günlük yaşamın temelinde olduğunu yukarıda belirtmeye çalıştık. Dahası, çalışma/emeğin her zaman bir yönüyle ereksel eylem olduğunu da vurgulamıştık. Bu gerçek doğal olarak gerek o sırada gerekse zaman içinde tasarlanandan farklı bir şeyin çalışan(lar)ın sezenusunda belirmesini engellemez. Bir başka deyişle, çalışma/emek sürecinde nedensellik zincirine bağlı oluşan ilişkiler ve ortaya çıkan ürün, Lukács'ın yerinde deyişiyle, "nesnelleşme"dir (*Objektivation*).[39] Tartışma bağlamında deyime büyük felsefi 'kategori' statüsü yüklemeden kullanılırsa, 'insan-özneler' bütün tarihsel dönemlerde ne tür bir çalışma içine girerlerse girsinler, belirli ansal ve/ya da geleceğe dönük ereklere sahiptirler; ama çalışmanın doğurduğu "nesnelleşme" çalışma sürecinin taşıyıcılarının (*Träger*), eyleyicilerinin ereklerinden bağımsız bir yapı sergiler. Daha önce altını çizdiğimiz gibi, tikelde 'Özne'siz ve erek(ler)siz tarih sürecinin kökenlerini günlük yaşamın yukarıda açıkladığımız 'nesnelleşmeleri' içinde buluruz.[40]

---

38 Hiç kuşkusuz, günümüzde iki esas yansıtım biçimi olan 'bilimsel' ve 'estetik' yansıtım arasında bir ilişki kurulup kurulamayacağı ve niteliğinin ne olduğu sorusu sorulabilir bu noktada. Meşrû, ama başlı başına deneme konusu olabilecek bir soru bu. Lukács'ın bir savı şimdilik bu doğrultuda bir başlangıç noktası oluşturabilir: günlük yansıtım özgül yansıtım biçimlerinin temeli olduğu denli, bilim ve sanat/estetik uçlarının da 'doğurgan ortası'dır (*fruchtbare Mitte des Alltagslebens*). *Die Eigenart des Ästhetischen*, Band 1: 28. [Tr. *Estetik*, I: 39.]

39 Dikkat edilirse, 'nesnelleşme' (*Objektivation*) sözcüğünde 'şeyleşme' (*Verdinglichung; Versachligung*) sözcüğünün taşıdığı olumsuz anlam yükü yoktur. Öte yandan, doğallıkla, kendiliğinden oluşan 'nesnelleşme'nin (*Objektivation*) özne-temelli belirli bir zorlama içerdiği anlaşılan 'nesnelleştirme'den (*Vergegenständlichung*) de farklı olduğu düşünülmelidir.

40 Lukács'ın "Tüm toplumun genel yapısı Marx'ın çok doğru ifade ettiği gibi, insanların sezemediği bir biçimde doğmuştur (»*Die allgemeine struktur der jeweligen Gesellschaft aber, wie das Marx sehr richtig sagt, hinter dem Rücken der Menschen entstand*«)" yollu kullandığı bu cüm-

Lukács'ın önemli kavramsal belirlemesi 'nesnelleşme'nin bir örneğini günlük yaşamın bir başka düzeyinden, ancak yakın zamanlarda 'kullanım-değerleri'nin yaygın olarak 'değişim-değerleri'ne dönüştüğü malların dolaşım alanından vermek mümkündür. Alfred Sohn-Rethel'in yerinde bir kavramla "değişim soyutlaması" (*exchange abstraction*) olarak nitelediği ve yalnızca kapsamlı bir pazar olgusunun ortaya çıktığı 17-18. yüzyıllardan günümüze uzanan bir süreçte oluşan bir 'nesnelleşme'dir tarih içinde ortaya çıkan bu nesnellik.[41] Malların değişim sürecine yani boyutları ne olursa olsun pazara katılan insan-özneler gereksinimlerini karşılamak, kâr yapmak, vb. gibi eylemlerde bulunurlar. Ortaya çıkan 'değişim' (*exchange*) mekanizması ise, kişi ve kurumların öznelliklerinden (*subjectivity*), katılanların bilincinden bağımsız bir 'nesnelleşme'nin (Sohn-Rethel'in deyimiyle, 'soyutlama'nın) gerçekleşmesiyle sonuçlanır.[42] Başta maddi yaşamın üretiminde olmak üzere, emek ve çalışmayı toplumun kurucu atomu olarak gören, emek sürecinde yoğunlaşan kişisel/bireysel seçimlerin bileşiminin ve sonuçlarının hiç de ereksel olmadığını savunan Lukács da pazar örneğini verir: örneğin, bölgesel bir pazarda yapılan binlerce ereksel seçim, ereksiz bir pazar nedenselliğine (*Marktkausalität*), bunlar da dünya pazarına uzanan başka pazar nedenselliklerine yol açarlar.[43]

Günümüze egemen kapitalist üretim tarzını şimdilerde niteleyen yepyeni çalışma ve günlük yaşam kalıpları içinde bilimin (daha doğrusu 'tekno-bilim'in) soyut kavramları çok daha artan ölçüde rol oynamaktadır. Gene de Lukács, bilimin onun gününde bile bu baskın konumunun günlük düşünceyi bilimsel tutumlar demetine dönüştürmediğine dikkati çeker. Günümüzde çalışmanın aşırı bilimselleşmesi bir gerçektir. Zaten tanımı gereği emek süreci günlük gerçeklikler içinde 'bilimsel nesnelleşme'ye en yakın düşeni olmuştur her zaman. Gene de günlük yaşam içinde gerçeklikle kurulan ilişki, bilim pratiğindeki gibi bir 'uzaklaşma' gerektirmeyen, dolaysız bir ilişkidir. Öte yandan, gerçeklikle sürekli içiçe yaşamanın bedeli de görünüşteki apaçıklığın getirdiği körleşmedir. Pozitivistlerin fetişleştirdiği duyum-deneyimlerin ve doğrudan algıların sağladığı ham bilgilerin özneyi körleştirdiği bir yansıtımdır günlük yaşamdaki. Günlük

---

le, toplumun aynı zamanda tarihsel bir süreç olduğu düşünüldüğünde pekâlâ Althusser'in tarih'in Öznesiz ve 'eyleyicilerin' ereklerine karşın erek(ler)siz bir süreç olduğu savıyla denk düşmektedir. Bkz. *Gespräche*, »Drittes Gesprâch: Georg Lukócs - Wolfgang Abendroth, Grundlegendes zu einer Wissenschaftlichen Politik«: 65. [Tr. "Bilimsel Siyaset üzerine Belirlemeler:'la Söyleşi," *Felsefe Dergisi*, No.5 : 14.]

41 Alfred Sohn-Rethel, *Intellectual and Manual Labour: a critique of epistemology [tr. of Geistige und Körperliche Arbeit]* (London: Macmillan, 1978): özellikle Sect. 8: "Conversion of the Real Abstraction into the Conceptual Abstraction": 60-67.

42 Önemli bir başka nokta da Sohn-Rethel'in bilimsel ve felsefi 'soyutlama'nın derece derece gelişmesini, "değişim soyutlaması"nın –ki bu asla öznel bir şey değildir– kapitalist pazarın oluşmasına dek geçirdiği evrime bağlamasıdır. Bu noktada da Lukács'ın *Estetik*'indeki çözümlemeyle çelişen bir yan yoktur. Bkz. *Die Eigenart des Ästhetischen*, Band 1: 33. [Tr. *Estetik*, I: 41.]

43 *Gespräche*: »Zweites Gesprâch: Georg Lukács- Leo Kofler, Gesellschaft und Individuum«: 60. [Tr. "Birey ve Toplum: Leo Kofler'le Söyleşi," *Felsefe Dergisi*, No. 4: 55.]

yaşam naif bir gerçekçiliğin insan bilincinde kolaylıkla 'insanbiçimci' (*anthropomorphisch*) ve felsefi anlamda idealist tasarımlarla yanyana gidebileceği çelişmeli bir karmaşıklık sunar. Aynı günlük yaşam, gerçekliğin parçası nesnelerin yansıtılışını belirli pratik kuramlar (yaygın bir deyişle, 'pratik ideolojiler') içinde toplayabilir; ama örneğin bilimsel yansıtımdan farklı olarak, kuram ile uygulama (*praxis*) arasında hemen, ansal (*immediate*) ve doğrudan bir bağ kurulmasını da zorunlu kılar. Günlük yaşamdaki 'nesnelleşme'ler çok canlı bir devingenlik gösterirler. Ama bunun da faturası vardır; örneğin bilimsel yansıtımda zorunlu olan soyutlama günlük yaşamın uygulamalarıyla dolaylı bir ilişki içindeyken, günlük yaşamın doğrudan ilişkiler gerektirmesi, bu düzlemdeki 'nesnelleşme'nin zayıf ve değişken olmasına yol açar.[44]

Günlük yaşam alanı insan eylemlerine ilişkin kararların daha çok ansal ve açık itkilerin etkisinde alınmasıyla da nitelenir. Daha önce de belirtildiği gibi, günlük yaşamın kaba maddeci bir gerçekçilik sergilemesine karşın, bu tutumun 'kendiliğindenliği' (*Spontaneität*) ve uygulamanın dolaysız nesnelerine dönük, antropomorfiklikle bezeli bir öznellikle yüklü oluşu, gerçekliğin daha kapsamlı, daha derin bilgisine ulaşmanın önünde ciddi bir engeldir. Bu ise günlük düşüncede sürekli bir tutarsızlık doğurur. Çoğu günlük davranış örneklerinde görüldüğü gibi, birey kendi öznel düzeyinde bu çelişmeleri pek de algılayıp yaşamaksızın yaşamını sürdürür. Şöyle ki:

> "Günümüzün insanı da çoğu kez gerçek –ve buna uygun olarak kendiliğinden materyalist nitelikle kavranan– yaşam olaylarını kör inançlara dayanan tasarımlarla birleştirebilir ve bunu yaparken de bu davranışının tuhaflığını ve gülünçlüğünü biraz olsun algılamaz."[45]

Bu durumda günlük düşüncenin işleyişinde temel ve egemen biçimler, seziler ve günlük olanın ilgili ilgisiz değişik alanlarındaki benzeşimler (*Analogie*) olarak belirmekte. Bilimsel bir araştırmanın başlangıç aşamalarında da rol oynayan bu sezi ve benzeşimler düşünceyi görüngüler (*Phenomena*) düzeyinde yönlendirirken, günlük düşünceden bilimsel yansıtım yoluyla uzaklaşılmadığı zaman sezi ve benzeşimlere sığınmak kendi esnekliği içinde düşünceyi bulanıklık içine hapsedebilir. Bu olgu, kendi özgül dillerinde ifade bulan kavram sistemlerine, gelişmiş araştırma yöntem ve tekniklerine sahip bilimler açısından gerçekliğin ince ayrıntılarına inememek, ögeler arasında ilişkileri kuramamak, tanımlarda muğlaklıktan sıyrılamamaktan başka bir şey değildir kısacası. Bu karşıtlığı anlamanın en iyi yollarından birinin kullanılan dilin çözümlemesi olduğuna yukarıda işaret edilmişti.

---

44 *Die Eigenart des Ästhetischen*, Band 1: 41. [Tr. *Estetik*, I: 43-44.]

45 *Die Eigenart des Ästhetischen*, Band 1: 41. [Tr. *Estetik*, I: 52.]

Gerçekliğin bilimsel yansıtımı (*Widerspiegelung*)

Lukács'ın düşünce sistemi içinde gerçekliğin yansıtımının ontolojik temelleri ile her an içinde yaşanılan günlük düşünce ve dildeki yansıtım sürecinin hangi yollar ve biçimler içinde gerçekleştiği sorusunu, bir ölçüde irdelemeye çalıştık. Maddi yaşamın üretimi ve yeniden-üretimi başta gelmek üzere, bilimsel yansıtımın günlük yaşam içinde saklı kökleri, kaynakları da ana çizgileriyle sınırlı ölçüde belirtilmeye çalışıldı.

Yinelemeliyiz ki, düşünürümüz gerçekliğin bilimsel pratik içinde yansıtımının yani doğal ve toplumsal maddi gerçekliğin yaklaşık bilgisini üretmenin kendine özgü bir terminolojisi, yöntem ve teknikleri ve de sistemi olduğunu, kısacası günlük yaşamla zorunlu olarak dolaylı bir ilişki içinde bulunduğunu savunmaktadır. Başlı başına bir tartışma yazısının konusu olan ve yazımızda sadece değinebildiğimiz ve de tıpkı günlük yaşam gibi 'insanbiçimcilik'le yüklü gerçekliğin 'estetik yansıtımı' da bir başka benzer göreli özerk toplumsal pratik alanı oluşturmaktadır. Daha önce vurguladıklarımızı bir kez daha yinelersek, özgül yapıya (*Besonderheit*) sahip her iki yansıtım alanı da günlük yaşamın amorf pratiklerinden kaynaklanır ve gündelik pratikleri niteleyen, kendi içinde çelişmeli düşünce biçimlerinden 'ayrışarak' (*Differenzierung*), görece özerk ve homojen alanlarını oluştururlar. Böylece, günlük yaşamın doğrudan uygulamalarıyla aralarında bir dolayımlar, aracılıklar (*Vermittlung*) sistemi de ortaya çıkar.

Şunu da eklemek gerekiyor: kendi özyapısına (*Besonderheit*) sahip her iki yansıtım türü de mutlak anlamda kendi içine kapanmış birer toplumsal pratik alanına özgü olmayıp, birçok somut örnekten görülebileceği gibi, günlük düşünce ve uygulamaların, hatta siyaset din gibi toplumsal pratiklerin ve ideolojilerin dolaylı ya da doğrudan istem, baskı ve müdahalelerine belirli ölçüler içinde açık ve maruzdurlar. Böyle olması da kaçınılmaz. En azından yazımızın odağı olan 'bilimsel pratik'le ilgili söyleyebiliriz ki, bilimi devingen bir pratik olarak ayakta tutan 'nesnelleşmeler' (*Objektivation*) günlük yaşamı niteleyen amorfluk ve bulanıklıktan kurtararak 'bilimsel' (*wissenschaftlich*) kılan da toplumsal yaşamla aralarında kurulu bu canlı bağdır. Bilim pratiği, daha doğru bir deyişle, bilimlerin pratikleri[46] pratik günlük yaşamdan kaynaklanmakla kalmazlar; üstelik kendi özgül kuramsal pratiklerinde gerçekleştirecekleri fikirleri, dönüştürecekleri düşünce hammaddelerini de çoğu kez gündeli-

46 'Bilim' ve 'bilimsel yansıtım' sözcüklerini burada aslında Althusser'in özellikle *Özeleştiri Ögeleri*'nde vurguladığı anlamda, bir tartışmanın sürdürülebilmesi için gerekli 'asgarî genellikler' olarak kullanmaktayız (Bkz. yukarıda Not 9); yoksa, örneğin positivist bilim felsefesinin tepeden zorlama indirdiği, tek ve bütünleşik bilim yöntemini kastetmiyoruz. Gerçekte bilim pratikleri vardır hiç kuşkusuz; kendi özgül gerçek-nesneleri, bu nesnelerin açıklanmasını mümkün kılan özgül yöntem, teknik ve kavram sistemleriyle. Erken gelişmiş bir bilim dalının yöntemini tartışmasız yeni bilgi alanlarına taşımak ise bir zorlamadan, bu yolla bilimler arasında kurulan hiyerarşik düzen ise bir yapıntıdan (*fiction*) öteye gitmez.

ğin bereketli toprağından sağlarlar. Ama bu süreç günlük düşünceden önemli ölçülerde farklılaşan bir kopuşu, o pratiğe özgü düşünce ve dil dizgelerinin oluşmasını sergilediği kadar, günlük yaşamla aralarında sürekli varolan ve 'üretme,''yaratma' eylemini körükleyen alttan alta bir çelişmeyi de su yüzüne çıkarır. Günlük düşünce ve dil herhangi bir bilimin, özellikle sosyolojinin ya da öteki sosyal bilimlerden herhangi birinin alanını yerli yersiz istilâ etmeye her zaman hazırdır. Bu gerçekleştiği ölçüde bilimsel yansıtım da amorflaşmaya başlar ve göreli özerkliğini, dolayısıyla belki de sonradan günlük yaşamı bir biçimde geri-beslemesi için zorunlu koşulu yitirir. Öte yandan, bir bilimin kapılarını mutlak anlamda günlük yaşama kapatma çabasına girmesinin de ciddi tehlikeleri vardır. Maddi gerçeklikten koparak, kavramlar ve simgeleri arasında düşünce oyunlarıyla oyalanan, yaygın deyişle, 'yaşamdan kopuk' bilimdir bu kez de söz konusu olan.

Bu noktada Lukács'ın yaklaşımının bir başka önemli niteliğine dikkati çekmek gerekiyor: onun diğer düşünce ve yansıtım (günlük, dinî, estetik) biçimleri yanında bilim pratiğini tartışması da düpedüz bir felsefe müdahalesidir. Ama düşünür, ampirism ve rasyonalizmin 'pozitivizm' türünden bileşimlerinin tersine, bilim pratiklerinin salt epistemolojik felsefi müdahalelerinin biteviye tartışmasıyla zaman yitirmek yerine, epistemolojik müdahalenin de önkoşulu olan ontolojik bir müdahaleyle işe girişmektedir daha baştan. Gerçekten, herhangi bir özgül düşünce biçiminin varoluş koşullarını saptamak, çoğu felsefe akımı ve okulunun yeterince önemsemediği canalıcı bir nokta.[47]

Öte yandan, gelmiş geçmiş tüm felsefelerde olduğu gibi, Lukács'ın konumu da son çözümlemede günlük yaşamın düşünce biçimlerinden kaynaklanan belirli pratik, özellikle de bilimlerin ve felsefenin yer tuttuğu teorik platformda siyasi düşünce ve erekleri onlarınkinden çok başka bir terminolojiyle dile getiren, bilim pratikleriyle günlük yaşamın düşünce ve eylem biçimleri arasındaki kopmuş bağı yeniden kurmak yönünde bir teorik müdahaledir – felsefenin siyasetin teorik düzeye müdahalesi olduğunu yazmamış mıdır Althusser? Bilim olmayan, ama en genel anlamda, bilimlerin günlük yaşamla ilişkisini yeniden ihdas yönünde felsefe disiplini içinde belirli bir konum tutarak, öncelikle varlığa (*Sein*) ilişkin kategoriler ve savlarla sürdürülen, siyasi sonuçları olabilecek bir teorik müdahaledir Lukács'ınki de; öne sürdüğü savlar da bu müdahalenin genel niteliği ve eğilimine bir ölçüde ışık tutar.

Bir kere Lukács, bildik felsefelerin çiğneyip durduğu "ontoloji kategoriler bilimidir" yollu dogmatik savın karşısına "ontolojinin konusu, gerçekten varolan şeydir" savıyla çıkar. Özellikle de şunu öne sürer:

---

47 Gerçekten, Hartmann'ın çok yerinde ifadesiyle, "Bilginin sınırları varlığın sınırları değildir." *New Ways of Ontology*: 40.

> "Varlık (Sein) tarihsel bir süreçtir; terimin katı anlamıyla varlık yoktur [...] varlık herhangi bir saptamadır, büyük ölçüde görece bir şeydir, tarihsel bir sürecin içindeki karmaşıkların belli bir saptanışıdır."[48]

Bu tanımlamalar aslında Foucault'nun *Sözcükler ve Şeyler*'deki (*Les Mots et les Choses*) deyişiyle, "felsefeyle tehlikeli bir benzerlik ve yakınlık" sergileyen 'insan bilimleri' (*les sciences humaines*) ya da daha dar bir tanımla, 'sosyal bilimler alanında da benzer biçimde ifade edilebilirlerdi. Toplum gerçekliği üzerine günümüze değin yazılmış hemen her ciddi düşün ürününde örtük ya da açık ontolojik bir boyut bulunabilir. Lukács da bu genel ereği gerçekleştirme çabası içinde, sıklıkla sosyal bilimlerin, özellikle de sosyolojinin inceleme nesnesine dönüştürülmüş 'bilimsel pratik'in ayrıksı varoluşsal niteliklerini tartışmaya yönelir zorunlu olarak. Yazımızın sonunda sosyolojiyle ilgili bu hassas nokta üzerinde duracağız.

Lukács'ın 'bilim'in en ilkel çalışma/emek sürecinde, örneğin yabandaki bir ağacın meyvelerini indirme ereğine en uygun taşı ya da sopayı çevrede varolan nicesi arasından seçimiyle başladığı yollu hiç de abartma sayılamayacak sava göre, bilimsel yansıtım pratiği tarih içinde günlük yaşamdan gerekli ve belirli bir uzaklaşım içinde, "bağımsız bir ara aygıtta" gelişmesini sürdürmüştür. Genel eğilimi de "yaşamla ilgili her anlatım biçimini [...] en yüksek nesnellik derecesindeki biçimlerde sezmek" olmuştur.

'Nesnelleşme'nin işleyişiyle birlikte, kaçınılmaz olarak bilim pratiğinin de, Lukács'ın kendi deyişiyle, "insanbiçimci" (*anthropomorphisch*) [ve de "insanmerkezci" (*anthropozentrisch*)] kavramlaştırmalardan uzaklaşmaya uğradığını hiç unutmamak gerekiyor.

Lukács'ın ontolojik çabasının yukarıda altı çizilen öncülden hareket ettiğini belirtmekte yarar var: "Varlık"ın yapısı temelde birbirinden nitelikçe apayrı üç biçim altında kendini sergiler. Bu yalın ayrıma göre, zamanın geri dönüşsüz akışında ortaya çıkan üç biçim, tarihselliğini belirlemenin oldukça güçlük çıkardığı 'inorganik varlık'la başlayarak, 'organik' ve 'toplumsal' varlık (*Sein*) düzeyleri olarak birbiri üzerine kurulu ve zaman içinde geriye dönüşsüz sıçramalarla oluşan üç evre olarak sıralanmış ve adlandırılmıştır düşünür tarafından. Şöyle sürdürür:

> "Bu üç biçim temelden ayrıdır birbirinden. İnorganik'in alanında organik karmaşıklar zamanında belirlenmiş olan üretim yoktur, organik dünyada da topluma benzer şeyler yoktur; hayvan dünyası denilen şey çok karmaşık bir sorun ortaya koyar. Ne olursa olsun, toplumla birlikte yeni ve özgül bir varlık cinsi ortaya çıkar."[49]

---

48 *Gespräche*, »Erstes Gesprâch: Georg Lukács- Hans Heinz Holz, Sein und Bewusstsein«: 15. [Tr.: "Varlık ve Bilinç: Hans Heinz Holz'la Söyleşi," *Felsefe Dergisi*, No. 3: 38.]

49 *Gespräche*, »Erstes Gesprâch: Georg Lukács- Hans Heinz Holz, Sein und Bewusstsein«: 9-10. [Tr.: "Varlık ve Bilinç: Hans Heinz Holz'la Söyleşi," *Felsefe Dergisi*, No. 3: 44.]

İşte, 'Varlık'a ilişkin bu karmaşık soruların irdelenmesinde Lukács'ın aslında katıksız Alman felsefe geleneğinden tipik bir akademik felsefeci olan ama ontoloji üzerine yazdığı çok önemli yapıtlarında erekselliği yadsıyan Nikolai Hartmann'dan[50] da esinle geliştirdiği, gene de oldukça özgün boyutlarda seyreden felsefi müdahalesi, kimi Marx'çılar da dahil kıyasıya eleştirdiği felsefe alanındaki 'idealistlerin' yaptığının tersine, yeni ontolojik kategorileştirmeleri, deyim yerindeyse havanda su döven epistemolojik önermelerin yerine geçirmesi, Lukács'ın ontolojik arayışının çok önemli bir başka özelliği.

Örneğin, Hartmann'ın *Ontoloji'nin Yeni Yolları* [*Neue Wege der Ontologie*, 1949][51] başlıklı kitabındaki bazı kategorik savları incelendiğinde, bunların Lukács'ınkilerle şaşılacak bir benzerlik gösterdiği görülmektedir. Burada alıntıladığımız bir iki kısa örnek bile savlar arasındaki yakınlık ve etki yönünü göstermek için yeterli olacaktır sanırız:

"Tinin dayandığı sağlam zeminin kendisi ne tinin kendisi ne de o türden bir şey olmayıp tam da tersidir ve ona yabancı, ilk elde organik doğa, dolaylı olarak da inorganik doğadır. [...] Yüzer gezer tin diye bir şey yoktur."[52]

"İnsan, her tür adaptasyon bir yana, en yüksek ölçüde gerçek biçimlerin tüm hiyerarşisince koşullanmıştır. [İnsanın D]ünyadaki varlığının önkoşulu dünyanın varlığıdır. Dünyasız yaşayamaz. Oysa dünya pek âlâ onsuz varolur. Organik dünya –yalnızca tek tek parçaları düşünüldüğünde değil, bir bütün olarak alındığında– insanın varoluşunun önkoşuludur. Ayrıca, aynı şekilde inorganik dünya da organik dünyanın önkoşulu olduğundan, ilk formundan insana benzer canlı varlıklara dek doğanın tümünün onun varoluşunun önkoşulu olduğu iddia edilmelidir."[53]

"Ontoloji için esas ilke bu durumun geriye döndürülemez bir ilişki içerdiğidir. Varlığın alt kademeleri üsttekilerden bağımsızdırlar ve onlara muhtaç değildirler; oysa üst kademeler alttakilere muhtaçtırlar [...] Ama böylesi bir bağımlılık kademelerin özerkliğini hiçbir biçimde dıştalamamaktadır."[54]

---

50 Şimdilik bkz. Nikolai Hartmann, *New Ways of Ontology*, tr. by Reinhard C. Kuhn (Chicago: Henry Regnery Co., 1953. Düşünürün görece geç bir zamanda tanıdığı söylenen, henüz ulaşamadığımız Hartmann'ın şu üç yapıtının da Lukács'ın çalışması için özellikle önem taşıdığı düşünülebilir: *Zur Grundlegung der Ontologie* (Berlin: de Gruyter, 1935); *Teleologisches Denken* (Berlin: de Gruyter, 1951); *Ethik*, Vierte Aufl., (Berlin: de Gruyter, 1962), 3 cilt.). Hartmann'ın Lukács üzerindeki etkisi üzerine daha fazla bilgi için ayrıca bkz. Tertulian, "Lukács' Ontology": 245-247.

51 Hartmann, *New Ways of Ontology*.

52 *Aynı yapıt*: 34.

53 *Aynı yapıt*: 35-36.

54 *Aynı yapıt*: 36.

Bunlara bakarak çok yanlış bir kanıya da ulaşabilir insan ve düşünürümüzün ontolojiyle ilgili savlarının Hartmann'ınkilerle benzerliğine ve Lukács'ın Hartmann'ı geç tanımış olması gerçeğine aldanıp Lukács'ın savlarını farklı cümlelerle açıklayıcı birer dipnota indirgemek yanılgısına düşebilir. Bu yüzden, iki düşünür arasında önemli farklar bulunduğunu göstemek ve ince nüansların yarattığı bu önemli farkı daha iyi değerlendirebilmek için şimdi Lukács'ın yazdıklarına dönelim.

Lukács'ın değişik bilimlerin bulgularına dayanarak,'Varlık'ın (*Sein*) yukarıda sözü geçen üç biçimi üzerine girişiği ontolojik çözümlemeyi yakından irdelersek: bir kere, inorganik doğada, üretim yapmak anlamında ya da biyolojik anlamda bir devinim ya da eylem söz konusu değildir. Organik doğada ise türlerin kuşaklar boyu yeniden-üreme eylemininin en ilkel aşamadan tutun da en gelişmiş olanlarına uzanan bir alt biçimler tayfı oluşturduğunu söyleyebiliriz. Organik doğanın en yüksek kademesinde özgürce yaşayan hayvan türleri düzeyinde bile varoluşu doğrudan ilgilendiren ve etkileyen çevre olaylarına salt biyolojik tepkiler söz konusudur yalnızca.

Bu ontolojik saptamadan söz açmamızın yazımızın konusu için önemi şuradadır: 'Varlık' hiyerarşisinin organik düzeyi bir 'özne/nesne ayrımı,' dolayısıyla bu iki kategori arasında bir ilişki sorunu yaratmaz. Bilim pratikleri için olduğu kadar günlük düşünce ve estetik yansıtım için de elzem 'özne/nesne' ayrımı, ancak uzun bir tarih sürecinde oluşan bir sıçramayla önceki iki düzeyden nitelikçe çok farklılaşan 'toplumsal varlık'ı (*gesellschaftliche Seins*) gerektirir.

Daha da özgülleştirelim: 'insanların varlığını' demiyoruz; çünkü bu salt bir biyo-organik önkoşuldur ve 'Varlık'ın yukarıda anlatılan ikinci türüne (organik) girer. 'Toplumsal varlık' (*gesellschaftliche Sein*) ise kaçınılmaz olarak bu önkoşul üzerine kurulu ama onu da aşan belirli ilişki ağları ve dizgelerinin oluşturduğu kendine özgü (*sui generis*) bir karmaşıklar bütünü, kısacası tarihsel-toplumsal kuruluştur. Bu karmaşıklar bütünü zaman içinde devinir; onu oluşturan ilişkiler ağının değişmesiyle de nitelik değiştirir. Childe'ın her tür değer yargısından sıyırarak kullandığı "evrim" sözcüğünde ifadesini bulan da aynı tarihsel sürecinin içeriğinden başka bir şey değildir.

En önemlisi, burada Lukács'ın 'çalışma/emek sürecini 'toplumsal varlık'ın kurucu atomu (*das Atom der Gesellschaft*) olarak vurguluyor olmasıdır. Bu sav da Hartmann'ınkiyle kendi yaklaşımı arasındaki esas farkı oluşturur.

İnsanın toplum-ve dil içinde bir canlı olmasının en önemli sonucu da onun kaçınılmaz olarak: 'özne'ye dönüşmesidir. Kişi ancak dışındaki dünya nesneleri karşısındaki duruşunu belirleyerek, değiştirerek/dönüştürerek özne olabilir. Bu da daha baştan çalışma süreci içinde yer aldığından, tartıştığımız ereksel konuşlandırmalar/tasarlamalar ile 'nedensel' araçlar arasındaki yakın ilişkiye dönmüş oluyoruz böylece.

Özne/nesne ilişkisi ortaya çıktığı anda, saptanmış erekler ile gerçekleşmele-

ri için gerekli, nedensel araçların belirlenişi birbirinden bağımsız bilinçli eylemlermiş gibi düşünülemezler artık. 'Toplumsal varlık' düzeyinde bu ikisi birbirinden ayrılmaz.

Herhangi bir bilim pratiği için de kaçınılmaz koşuldur bu. Lukács'ın şu sözleri kanımızca bilimlerin pratiğine fazlasıyla uyan ontolojik bir 'asgarî genelleme'dir:

> "Nesne ancak, bilinç onu doğrudan biyolojik hiçbir gereksinimin devinim yaratan organizmayı nesneyle ilişkilendirmediği durumlarda bile anlamaya çabaladığı zaman bilincin 'nesne'si hâline gelebilir."[55]

Kuşkusuz, bilincin de 'nesne'sine dönüştürdüğü maddi gerçeklikle olan bağında en uç noktaya giderek, o nesneyle olan ilişkinin ortadan kaldırılmasına kadar varma olasılığı mevcuttur. Bilimsel pratikte bunun tipik örnekleri matematik ve mantık sistemleridir. Bununla birlikte, bir bilimsel deneyin sonuçlarının matematik bir dizgeyle açıklanması yeterli değildir. Açıklamanın yeterli olabilmesi için, 'nesne'nin fizikî, kimyasal ya da biyolojik özelliklerinin de açıklanması gerekir. Buna girişilmesi de kaçınılmaz olarak öznelerin istençlerinden bağımsız bir ontolojik arayış ve açıklamaya götürür bizleri. İnsanın ontolojik tüm kavramları ise toplumsal olarak derinlemesine etkilenmiştir; çünkü bilimsel açıklamaya girişen 'insan-özne' (bilim-insanı) zaten bir yönüyle günlük yaşamında günlük düşünceyle içiçe, iç ve dış gerçekliğiyle kurmuş bulunduğu 'düşsel ilişki' –Althusser'e göre 'ideoloji'nin en nötr anlamı– içinde yaşamaktadır. Bu da bilimsel yansıtımın yüksek bir 'nesnelleşme' (*Objektivation*) düzeyinde saptadığı ontolojik kavramlarla toplumsal varoluşun gündeliğe özgü 'kendiliğinden' (*spontan; Spontaneität*) düşüncesine özgü ontolojik nosyon ve yargıları arasında yer yer açık çatışmaya dönüşebilen bir çelişmeye de yol açabilmektedir. İşte bu çelişmeden ötürüdür ki, dün olduğu gibi bugün de, kimilerinin 'yöntem' sorunu olarak adlandırdıkları, gerçekliğin açıklanmasında en uygun yordamın, yolların neler olduğu, eskisi denli olmasa da, hâlâ bilim insanları ve felsefecilerin gündeminde yer alabilmektedir. Aynı adla anılmasa da, neo-pozitivizmin dönüşmüş 'seçkinci bilimciliği'nden (*scientistic elitism*) tutun da Paul K. Feyerabend ve Michel Foucault gibi felsefecilerin bilgiye nerdeyse 'anarşist' yaklaşımları), hatta Feyerabend'in kendi çabası betimlemede kullandığı deyişle, 'epistemolojik dadaizm,' üstelik nerdeyse bilim/bilim-dışı ayrımını yadsıyan konumlara uzanan bilginin niteliği üzerine tartışmalar, diğer toplumsal pratiklerin (bu durumda da 'felsefe'nin) doğası gereği 'dogmatik' olmaları zorunlu 'felsefi müdahale'ler (*intervention philosophique*, Althusser) yoluyla bilgi üretme pratiğine nasıl dolaylı ya da doğrudan karıştıklarına açık birer kanıt oluştururlar.

---

55 G. Lukács, *Prolegomena: Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, 2. »Die Arbeit«: 7-116;. [İng. "Labour as a Model of Social Practice,": 15.]

Gene de bir uyarı: kanımızca böylesi bir ontolojik girişimin epistemolojiye öncelikli kılınması bizce çok doğru olmakla birlikte, ayrı ayrı bilimlerin işleyişine öncelikli kılınması üzerinde sürekli ısrar edildiğinde, giderek özgül bilimlerin 'gerçek' nesnelerinin bilgisini üretmeleri önünde ciddi engel de oluşturabilir. Unutmamalıyız ki, ontolojik değerlendirmeler de önünde sonunda 'dogmatik' felsefe müdahaleleridir düpedüz, bilimsel önermeler değil.

Son olarak, biz sosyologlar için de anlamlı bir uyarı oluşturduğunu düşündüğümüz, Lukács'ın disiplinimiz sosyolojiyle ilgili, özellikle Amerikan sosyolojisinin ve benzeri diğer sosyal bilimlerin işleyişine sorgusuz sualsiz kendini kaptırmış meslekdaşlardan bir kısmını rahatsız edeceği kuşku götürmeyecek şu maddeci felsefi müdahalesini getirebiliriz:

Yeri gelmişken, düşünürün bir bilim dalı olarak sosyoloji hakkında ilk elde oldukça olumsuz görünebilen görüş ve tutumu üzerinde de durmamız gerekiyor. Bazı metinlerde açık ve sert bir dille ifade ettiği üzere, "iktisat biliminden köklenmeyen bir sosyoloji çalçenelikten ibarettir. Bağımsız bir sosyoloji bilimi yoktur [...] Öte yandan, bağımsız bir sosyoloji bilimini kabul etmesem de, sosyolojik araştırmanın tümüyle yanındayım."[56]

Sosyoloji ve ontolojiyle ilgili görüşünü esas Hans Heinz Holz'la görüşmesinde (1967) şöyle yineler:

> "[...] herhangi bir kategorinin toplumbilimsel mi yoksa varlıkbilimsel mi [ontolojik mi] olduğunu bilmek sorununda ben gerçekten ciddi bir yan görmem. Üniversite kesiminde yasallığını kazanmış herhangi bir bilgi alanını bağımsız bir yaşam alanı gibi görmek bizde yaygın bir alışkanlık olmuştur [...] kategoriler varoluş biçimidirler, varoluş koşullarıdırlar [...] bilimler arasına çekilen sınırlar varlıkbilimsel [ontolojik] bakış açısından ikincil bir önem taşır."[57]

Kezâ, Franco Ferrarotti'yle yaptığı bir görüşmede de (19 Kasım, 1970] şunları söylemektedir Lukács:

> "Ben de yıllarca sosyolojiyle ilgilenmiştim. Max Weber'le çalıştım ve o yıllara ait çok güzel anılarım var. Ama sosyoloji genelde sıkıcıdır [...] Sosyolojinin işlev ve doğası hakkında ikide bir kendime yönelttiğim soru, sosyolojinin gerçekten özerk bir bilim olup olmadığı. Öylesi bir özerkliğin anlamı ne? Disiplinlerarası bir yaklaşımdan söz edilip durulduğu kesin. Ama soruyorum kendime bu yeterli mi diye. İzlenimim, disiplinlerarası çalışma ihtiyacının ardında tam bir kavram karışıklığının gizlendiği. [...] Sosyoloji, felsefe, iktisat ve tarih arasında ne gibi bir ilişki bulunduğunu sıkça sormuşumdur kendime. Bu ilişki önemli ve her durumda yaşatılmalı. Bu ilişkinin anlamı yitirilir de kendimizi sosyolojik araştırmada disiplinlerarasılığı konuşmayla sı-

56 "On Futurology: A Conversation with Ferenc Jánossy, Mária Holló-Jánossy, Jutta Matzner," *The New Hungarian Quarterly*, XIII/47 (Autumn 1972): 104. [Yazının Macarca orijinali *Valóság* başlıklı bir süreli yayında (1983) çıkmıştır.]

57 *Gespräche*, »Erstes Gesprâch: Georg Lukács- Hans Heinz Holz, Sein und Bewusstsein«: 9-10. [Tr.: "Varlık ve Bilinç: Hans Heinz Holz'la Söyleşi," *Felsefe Dergisi*, No. 3: 34, 41.]

nırlarsak, inanıyorum ki parçacı bir teknisizme düşmekten kaçınamayız. Bu hususta Birleşik Devletler'in etkisinin pek de olumlu olmadığı fikrindeyim [...] Ama Amerikan sosyolojisinin neden yeterli olmadığını, neden katıksız tekniğe indirgendiğini, daha doğrusu neden kendisini buna indirgediğini anlamalı. Amerikan sosyolojisinin toplumun genel devinimi hakkında hiçbir şey, hadi diyelim, nerdeyse hiçbir şey anlamadığı doğrudur. [...] Bunun nedeni Amerikan sosyolojisinin iktisatla bağını koparmış olması. İktisadi yapısı düşünülmeksizin bir toplum nasıl anlaşılabilir ki? Sosyoloji bağımsız bir bilim olamaz. Toplumu küçük parçacıkları yoluyla incelemek mümkün değildir [...] Birbirinden kopuk, ayrılmış bilimler artık toplumu tek bir bütün olarak anlamaktan acizdirler; mistifikasyon aracıdırlar."[58]

Ne dersiniz? Haksız mı adam?

SEÇİLMİŞ KAYNAKÇA

Childe, V. Gordon, *Man Makes Himself*, Fourth Ed., Preface by Glyn Daniel (London: Collins/The Fontana Library, 1966 [1936]).

Childe, V. Gordon, *Kendini Yaratan İnsan: İnsanın Çağlar Boyunca Gelişimi*, çev. Filiz (Karabey) Ofluoğlu (İstanbul: Varlık Yayınevi, 1978).

Childe, V. Gordon, *Social Evolution*, Foreword by Sir Mortimer Wheeler (London: Collins, 1963 [1951]).

Childe, V. Gordon, *What Happened in History*, Foreword by Prof. Grahame Clark (Harmondsworth: Penguin, 1964 [1942]).

Childe, V. Gordon, *Tarihte Neler Oldu*, çev. M. Tunçay ve A. Şenel (Ankara: Odak Yay., 1974).

Eörsi, István, "Georg Lukács and *Gelebtes Denken*: The Right to the Last Word," *New German Critique*, No. 23 (Spring/Summer 1981): 115-1 29.

Ferrarotti, Franco, "An Interview with Georg Lukács," Part I of two parts, *Sociological Abstracts*, XX/1-2 (January-April 1972): ii.

Ferrarotti, Franco, "A Conversation with Georg Lukács," *Georg Lukács: Theory, Culture, and Politics*, ed. and with an intro by Judith Marcus and Zoltán Tarr (New Brunswick and Oxford: Transaction Publishers, 1989): 207-218.

Hartmann, Nicolai, *New Ways of Ontology*, tr. by Reinhard C. Kuhn (Chicago: Henry Regnery Co., 1953).

Heller, Ágnes, "Lukács's Aesthetics," *The New Hungarian Quarterly*, VII [# 24] (Winter 1966): 84-94.

Heller, Agnes, "The Positivism Dispute as a Turning Point in German Post-War Theory," *New German Critique*, No. 15. (Autumn, 1978), pp. 49-56.

Lukács, Georg, "Gelebtes Denken: An autobiographical sketch," *The New Hungarian Quarterly*, XXIV, No.99 (Spring 1983): 66-95.

Lukács, Georg, *Record of a Life*, ed. by István Eörsi (London: Verso, 1983).

Lukács, Georg, *Die Eigenart des Ästetischen*, (Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag, 1981 [1963]); 1. & 2. Halbband, [eksik tek Türkçe çevirisi için bkz. *Estetik, I- III*, çev. Ahmet Cemal (İstanbul: Payel Yay., 1988)].

Lukács, Georg, *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* (Darmstadt und Neuwied: Luchterhand, 1984, 1986).

Lukács, G., *Ontology: Labour*, tr. from Hungarian by David Fernbach (London: The Merlin Press, 1980.

---

58 Franco Ferrarotti, "An Interview with Georg Lukács," Part I of two parts, *Sociological Abstracts*, XX/1-2 (January-April 1972): ii. [Görüşme sonradan bazı değişiklikler ve çeviri düzeltmeleriyle şu yayında yeniden çıkmıştır: Franco Ferrarotti, "A Conversation with Georg Lukács," *Georg Lukács: Theory, Culture, and Politics*, ed. and with an intro by Judith Marcus and Zoltán Tarr (New Brunswick and Oxford: Transaction Publishers, 1989): 207-218]. Son alıntının çevirisini düzeltilmiş bu ikinci versiyondan yaptık.

Lukács, Georg, "Labour as a Model of Social Practice," *The New Hungarian Quarterly*, XIII [# 47] (Autumn 1972): 5-43.

Lukács, Georg, "Interview: Lukács on his Life and Work," *New Left Review* (July/August 1971): 49-58.

Lukács, "On Futurology: A Conversation with Ferenc Jánossy, Mária Holló-Jánossy, Jutta Matzner," *The New Hungarian Quarterly*, XIII/47 (Autumn 1972): 100-107.

Lukács, Georg, *Gespräche mit Georg Lukács*, Herausgegeben von Theo Pinkus [Wolfgang Abendroth, H. Heinz Holz, Leo Kofler] (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag, 1967).

Lukács, Georg, *Conversations with Lukács*, ed. by Theo Pinkus [with Wolfgang Abendroth, H. Heinz Holz, Leo Kofler] (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1974 [1967]).

Lukács, Georg, "Varlık ve Bilinç: Hans Heinz Holz'la Söyleşi," *Felsefe Dergisi*, No. 3 (Nisan/Mayıs/Haziran 1978): 33-66.

Lukács, Georg, "Birey ve Toplum: Leo Kofler'le Söyleşi," *Felsefe Dergisi*, No. 5 (Temmuz/Ağustos/Eylül 1978): 16-59.

Lukács, Georg, "Bilimsel Siyaset üzerine Belirlemeler: Wolfgang Abendroth'la Söyleşi," *Felsefe Dergisi*, No. 5 (Ekim/Kasım/Aralık 1978).

Lukács, Georg, "Bilimsel Siyaset üzerine Belirlemeler: Wolfgang Abendroth'la Söyleşi," *Felsefe Dergisi*, No. 5 (Ekim/Kasım/Aralık 1978): 12-25; *Felsefe Dergisi*, No. 6 (Ocak/Mart 1979): 56-67; *Felsefe Dergisi*, No. 7 (Nisan/Haziran 1979): 46-62.

Lukács, Georg, "Genel Değerlendirme: Hans Heinz Holz'un da katılımıyla," *Felsefe Dergisi*, No. 8 (Temmuz/Ağustos 1979): 82-87; *Felsefe Dergisi*, No. 9 (Ekim/Kasım/Aralık 1978): 35-40; *Felsefe Dergisi*, No. 10 (Ocak/Mart 1980): 62-67.

Parkinson, G. H. R., "Lukács on the Central Category of Aesthetics" *Georg Lukács: The Man, his work and his ideas*, ed. by G. H. R. Parkinson (New York Random House, 1970) içinde: 109-146.

Sohn-Rethel, Alfred, *Intellectual and Manual Labour: a critique of epistemology [tr. of Geistige und Körperliche Arbeit]* (London: Macmillan, 1978).

Tertulian, Nicolae, "On the later Lukács," *Telos*, # 40 (Summer 1979): 136-144.

Tertulian, Nicolae, "Lukács' Aesthetics and Its Critics," *Telos*, # 52 (Summer 1982): 159-67.

Tertulian, Nicola[s?!], "Lukács' *Ontology*," *Lukács Today: Essays in Marxist Philosophy*, ed.by T. Rockmore (Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Coo., 1988): 243-273.

Yeniden post-sosyalizm: "Çinli karakterli sosyalizm", geçmişi ve geleceği üzerine düşünceler*

*Arif Dirlik***

Özet: Makalede, Çin'in yükselen bir güç olarak küresel dünyada alabileceği rol, Çin Devrimi ve Çin'in yeni ve asli bir aktör olan konumundan beslenerek tartışılıyor. Bu çerçevede tartışma, Çin'in "post-sosyalist" karakterine vurgu yapılarak Çin Devrim tarihinin ve Mao Zedung düşüncesinin bu kavramın altyapısını oluşturduğu üzerine inşa ediliyor. Devrim'in bir deneme tarihi olduğu savı ileri sürülürken bu, Mao'nun "evrensel, tikel, uzlaşmaz" olarak tanımladığı "çelişkinin" devrimci hermenötiği üzerine kuruluyor. Öte yandan önemsiz görünen çelişkiler göz ardı edilmeyerek, klasik hiyerarşiye direniliyor ve onlara da ayrı bir dinamik atfediliyor. Fakat çelişkinin "başat yönü" tanımı ile teori ile pratik arasındaki çelişkinin başat yönünün pratik olduğu söylenerek ekonomik altyapı ve onun sonucu da üretim ve sınıf mücadelesi öne çıkıyor. Bu noktada, 1978'den sonra yaşanan "reform ve açılım" sürecinin, üretici güçlerin hızla geliştirilmesi ve "kalkınma" çerçevesinde ele alınmasının toplumsal çelişkileri getireceği belirtiliyor. Diğer yandan "kalkınmacılığa" karşı "toplumsal ve siyasi dönüşüm" inancının hâlâ var olmasının bu çelişkileri aşma yöntemleri olarak tanımlanabilecek bir "post-sosyalist" hüviyete kavuşabileceği ihtimali sorgulanıyor. Böyle bir meşrulaştırmanın seküler bir ütopyacılık ile tezahür edebileceği ve Çin'in geçmiş ile geleceğin sentezi ile yeni bir alternatif olabileceği öngörülüyor.

Anahtar sözcükler: Post-sosyalizm, küreselleşme, çelişki, Çin, Mao, Marksizm, Çinlileştirme

Çin Halk Cumhuriyeti'nin kuruluşunun 60. yıldönümü ve aynı zamanda "Reform ve Açılım"ın 30. yıldönümü dolayısıyla, 20 yıl önce yayımladığım "Post-socialism? Reflections on Socialism with Chinese Characteristics" (Post-sosyalizm mi? Çinli Karakterli Sosyalizm Üzerine Düşünceler) adlı bir makalede irdelediğim kimi sorunları tekrar ele almak istiyorum (1989: 326-84). Bu maka-

(*) Olivia Bina, Ann Huss, Roxann Prazniak, Timothy Summers, QS Tong ve Aihe Wang'a bu çalışmayı okuyup yorum yaptıkları için teşekkür borçluyum. Elbette onlar hiçbir şekilde burada ifade edilen görüşlerden sorumlu değillerdir.

(**) Tarihçi.

le, hem sosyalizmin hem de ÇHC'nin geleceği ile ilgili belirsizliklerin ortasında yazıldı. Şimdi de bir belirsizlikler zamanı; bu kez kapitalist dünya sisteminin yanı sıra bu sistemin içsel bir unsuru olan ama sosyalist bir geleceğe bağlılığı konusunda hâlâ ısrar eden bir ÇHC'nin de geleceği ile ilgili bir belirsizlik söz konusu. 1989'da sosyalizm, kaybolan bir geçmişin tortusu gibi görünüyordu. Çin'in son yirmi yılda küreselleştirici bir kapitalist ekonomiyle entegrasyonu, daha önceki devrimci bir sosyalizmin son kalıntılarının da yok edilmesini gerektirerek, resmî sosyalizme bağlılık iddialarını daha da az inandırıcı hale getirdi. Son zamanlardaki bir gazete manşetinin belirttiği gibi "kapitalizm yıkıntılar içindeyken", bu iddiaları yeniden ele almak zorundayız. Özellikle de devrimci geçmişin inkârına rağmen bu iddiaları besleyen tarihsel deneyim ve geçmişin mirasının mevcut krizin ortaya koyduğu zorluklarla mücadelede oynayabileceği önemli rol için. Post-sosyalizm yazısı böyle bir yeniden değerlendirme için verimli bir kalkış noktasıdır.

Post-sosyalizm

"Post-sosyalizm", 1980'lerdeki "reform ve açılım"ın, bir tarafta "kapitalizmin kaçınılmaz restorasyonu" olduğu tahminleri öte yandan da sosyalizmin sorunsuz teyidi olduğu şeklindeki basitleştirici (ve ideolojik) okumalarına bir tepki olarak yazıldı. Sosyalizmin muhalifleri, Dıng Şiaoping'i Çin'i kapitalist yola geri döndürmeye hazır devrimci bir lider olarak selamladı. Çin sosyalizminin, liderliğin önerdiği yol ne olursa olsun onu takip etmeye hazır olan dostları ise, devrimci geçmişi inkâr etmesine rağmen, "reform ve açılım" sosyalizmden önemli bir geri çekilişi içermiyormuş gibi yapmayı tercih ettiler.

O zamanki okumama göre, "reform ve açılım" devrimin bittiğinin işaretini verdi ve hem hedefler hem de bu hedefleri gerçekleştirme stratejisi ile ilgili olarak sosyalizm tartışmasını yeniden açtı. (ÇKP'nin) Sekizinci Parti Kongresi'nden Kültür Devrimi'nin sonuna kadar geçen 1956-1978 arasındaki yıllar sosyalizme geçişi sağlamak için başarısız bir devrimci girişime tanıklık etti. "Reform ve açılım", ekonomik ve siyasi politikaları bakımından Komünist Parti'yi iktidara getiren ve Halk Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında yönlendirici olan Yeni Demokrasi politikalarına benziyordu. Ama bu eski politikalar sosyalizme devrimci geçiş umudunun terk edilmesi ile yeni bir önem kazanmıştı ve dünyanın durumundaki değişikliklere uyum için bir değişikliği gerektiriyordu. Kısacası, sosyalizmin gözden geçirilmesini gerektiriyordu. Kültür Devrimi'ne kısmen Sovyet-tipi sosyalizmin gözden geçirilmesi ilham vermişti. Şimdi ise Çin'in sosyalizmle olan devrimci deneyiminin gözden geçirilmesi gerekiyordu ve bu da bütün bir sosyalizm sorununu yeniden tartışmaya açıyordu. 1980'lerdeki durumun herhangi bir okuması (yorumu), kalkış noktası olarak bu yeniden düşünmeyi almak zorundadır.

"Post-sosyalizm" bu durumu anlamayı amaçlayan kavramsal bir çabayı temsil ediyordu. Bu makaleyi şekillendiren tarihsel durum şuydu:

(a) sosyalizm, sosyalist vizyonun tarihsel gelişimi içinde, kısmen sosyalist devletlerin algıladığı, "gerçekte var olan sosyalizmi" kapitalist dünya ekonomisinin ihtiyaçlarına ekleme ihtiyacı, ama aynı zamanda sosyalizmin farklı ulusal bağlamlar içine çekilmesiyle yerelleşmesi nedeniyle zayıflaması sonucu, siyasi bir meta-teori olarak tutarlılığını yitirmişti. (b) sosyalizmin kapitalizme eklemlenmesi, herhangi bir özel bağlamdaki "gerçekten var olan sosyalizmin" yapısı tarafından koşullanmıştı (ki bu, bu tür bütün eklemlenmelerin tarihsel ön şartıdır; ve (c) bu ön şart, eklemlenme sürecinin kapitalizmin restorasyonu ile sonuçlanmamasını garanti altına almak için sürece gözcülük eder. Post-sosyalizm aynı zamanda zorunlu olarak post-kapitalisttir. Klasik Marksist anlamda, tarihsel gelişme içinde kapitalizmden sonraki bir evre olarak sosyalizm değil; kapitalizm deneyimine bir tepki ve kapitalist gelişmenin eksikliklerini aşma girişimini temsil eden bir sosyalizm anlamında. Post-sosyalizmin kendi eksiklikleri ve bu eksiklikleri kapitalist kalkınma metotlarına başvurarak düzeltme girişimleri, tarihteki kapitalizmin bu eksikliklerinin farkında olma tarafından koşullandırılmıştır. Dolayısıyla post-sosyalizm, "gerçekte var olan sosyalizmin" performansını iyileştirmek için kapitalizme ne kadar dayanırsa dayansın, kapitalizme geri dönüşten kaçınmak ister. Bu nedenle ve aynı zamanda "gerçekte var olan sosyalizmin" yapısını meşrulaştırmak için, (sosyalizme) mevcut toplumsal politikaların belirlenmesinde herhangi bir içkin rol vermezken, insanlığın ortak hedefi olarak belirsiz bir gelecekteki sosyalizm vizyonunu canlı tutmaya çalışır (Dirlik, 1989).

Post-sosyalist sözcüğü içindeki "post"un, durumun belirsizliklerine işaret eden iki anlamı vardır: "Çin toplumu bugün post-sosyalist bir toplumdur, çünkü bir sosyalist gelecek hakkındaki iddiası artık gücünü içrek bir fikir olarak sosyalizmin güçlerinden almıyor. Öte yandan, yapısal bir bağlam olarak sosyalizm, koşullar öyle gerektirdiğinde dönebileceği muhtemel bir seçenek olmaya devam ediyor (bu koşul onu, bir kapitalist hatta toplumsal olarak kolektifleştirme ve ideolojik olarak bir sosyalist kültürün yasaklandığı postkapitalist toplumdan ayırır)" (Dirlik, 1989, 244). Kapitalist ögeyi vurgulamak ve Çin'in bir kapitalist topluma dönüşmek zorunda olduğunu varsaymak yanlış olacaktır, "çünkü sosyalist sistemlerin kapitalist dünya düzeni ile bütünleşmesinin kapitalizmin kendisi için sonuçlarının ne olacağını bekleyip görmek gerekir" (Dirlik, 1989, 246). "Post-sosyalizm" sosyalizmin sonunu işaret etmekten çok, "sosyalizm içindeki bir krizin ortasında sosyalizmi yeni, daha yaratıcı yollarla yeniden düşünme imkânını sunuyordu.... Değiştirilemez, kaçınılmaz bir geleceğe bağlılıktan kurtulan sosyalizm, belki yeni bir şekilde anlaşılabilirdi: ilhamlarını, bugün çözüm bekleyen sorunları geleceğe erteleyen dondurulmuş bir ütopyadan değil, aksine baskı ve eşitsizlik sorunlarına şimdinin çözümlerini temsil eden

kurtuluş dürtülerinden alan gelecekteki ihtimalleri tasarlamak için bir (yeni) kaynak –(re)source– olarak" (Dirlik, 1989, 247).[1]

Çin ve küresel kapitalizm

Yirmi yıl sonra ÇHC'nde, sosyalizmin statüsü konusu daha büyük oranda açıklığa kavuşmuş gibi görünüyor. Ekonomi muazzam bir büyümeye tanık oldu. ÇHC, ABD'den kaynaklanan neo-liberal politikalara direnirken; küresel ekonomiye katkısı bu politikaların meşrulaştırılmasına çok büyük katkıda bulundu. Küresel ekonomiyle bütünleşmenin sonucunda, ekonomik kalkınma Çin'i küreselleşmenin temel bir gücü ve taraftarı haline getirdi. Çin, her şeyden önce, küresel kapitalizmin merkezlerinde küresel olarak tüketilen malları üreten "küresel fabrika"nın stratejik merkezi haline geldi. Çin, birçoklarının ondan sorumsuz neo-liberal politikaların yarattığı krizden küresel ekonomiyi kurtarmasını bekleyecekleri derecede, küresel ekonomide asli oyunculardan biri olarak ortaya çıktı. Çin'in, bir zamanlar Ming Hanedanı döneminde imparatorluk Çin'i döneminde olduğu gibi, küresel ekonomik etkinliğin odak noktası olarak gücünü yeniden kazanmakta olduğu şeklindeki öngörülerden geçilmiyor.[2] Ekonomik güç beraberinde sermayenin konseylerine siyasi olarak dâhil edilmeyi de getirdi. Kapitalist dünya ekonomisine hükmedecek olanlar artık Çin liderlerine danışmayı göz ardı etmeyi göze alamazlar ve ister istemez dünya sorunları konusundaki herhangi bir ciddi değerlendirmede onların görüşlerine de yer veriyorlar.

Çin ekonomisinin küreselleşmesi aynı zamanda önemli toplumsal değişikler de yarattı. Guangzhou, Şanghay ve Pekin gibi kentler küresel ekonominin kentsel merkezleri arasına girdiler. Çin toplumu, özellikle yeni iletişim ve enformasyon teknolojilerinin sunduğu etkileşimli imkânlar aracılığıyla, vatandaşları ve kültürel ürünlerinin hareketleri ile de başka yerlerdeki toplumlarla bütünleşti. Genel olarak, nüfusun yaşam standardı dikkate değer ölçüde yükseldi. Ekonomik gelişme, sadece Çin'de değil fakat küresel olarak faaliyet gösteren yeni bir girişimci sınıf yarattı. Büyüyen kentli orta sınıf maddi ve kültürel metaların tüketicisi olarak başka yerlerdeki benzerlerine katıldı. Kentsel toplumun önemli bir bölümü, tarımdan başka ekonomik etkinlik biçimlerine geçtikleri için resmî yoksulluk sınırının üstüne çıktılar. Çin'e giden herhangi bir ziyaretçi büyük olasılıkla, durağanlaşmış bir kalkınmanın antika ve uyuşuk kalıntıları gibi görünen kapitalizmin eski merkezlerinin aksine, toplumsal canlılık ve hareketli-

1 Sosyalizmin bu yeniden kavramlaştırılması Hint Marksist Aijaz Ahmed'in Sovyetler Birliği'nin çöküşünden kısa bir süre sonra yaptığı bir açıklamayla yakın bir benzerlik içindedir: Ahmed şöyle diyordu: "sosyalizm kapitalizmin temel sistemik çelişki ve barbarlıklarının reddedilmesinin (yadsınmasının) kati adıdır ve bu reddediş (yadsıma) Sovyetler Birliği'nin kaderi ne olursa olsun, gerekli olmaya devam edecektir" (1992: 316).

2 Burada, Andre Gunder Frank, *Re-Orient: Global Economy in the Asian Age* (Berkeley, CA: University of California Press, 1998) ve Giovanni Arrighi, *Adam Smith in Beijing: Lineages of the 21st Century* (Londra: Verso, 2007) gibi çalışmalara göndermede bulunuyorum.

likten etkilenecektir. Çin toplumu artık Avro/Amerikan kültürel ve entelektüel ürünlerinin sadece alıcısı değil küresel egzotik ürünlerin de tüketicisidir ve aynı zamanda kendi kültürel ürünlerini satan büyük bir ihracatçıdır. Çin, yeni kazandığı siyasi ve askerî gücün ifadesi olarak pazılarını şişirirken, aynı zamanda, dil dâhil yerli ideolojiler ve kültürlerin küresel ölçeğe yansıtılmasında, kendi "yumuşak gücünü" de göstermek istemektedir.

Kültür sorunu sosyalizmle özellikle ilgilidir. Ekonomik ve kültürel ve (bir ölçüde toplumsal) küreselleşmenin ortasında, son 20 yıl aynı zamanda, en önemlileri Çin Devrimi'nin yaklaşık bir yüzyıl boyunca dillere destan "tarihin çöp sepetine" atmak istemiş olduğu Konfüçyüsçülük olmak üzere, kültürel geleneklerin canlanmasına da tanık oldu; Konfüçyüsçülüğün söz dağarcığı sosyalizmin diline nüfuz etti, Konfüçyüsçülük resmen Çin kimliğinin işareti olarak onaylandı ve Konfüçyüsçülük kılıfı altında sosyalizm değil, Çinli "yumuşak güç" küresel olarak öne sürüldü ("Konfüçyüs Kurumları"). İronik bir biçimde, toplumsal ve kültürel küreselleşmeye, popüler düzeyde "Çinli" olan şeylere dönüş eşlik etti ve bunların tüketiminde kültürel yerlicilik serpildi. TOEFL peşinde koşmakla, devrimin tamamen silmek değilse de aşmak istediği bir geçmişe duyulan sadakatte inatçı bir ısrar, el ele gitti.

Ancak, küresel kapitalizmle; bu açık ekonomik, toplumsal, kültürel ve ideolojik bütünleşme veya resmî ve popüler düzeyde yerlici canlanmalara rağmen, Komünist öz-imgesi ve Çin'in hem ÇHC içinde hem de onsuz dünya ile ilişkilerinin imgelerindeki temel belirsizlikler varlığını sürdürdü. Komünist Parti sosyalist bağlılıklarından veya "Marksizm, Leninizm, Mao Zedung Düşüncesi, Dıng Şia Ping Teorisi" sloganıyla kutsallaştırıldığı gibi, şimdi Dıng Şiaoping'in "reform ve açılım" mirasını da içeren devrimin ideolojik miraslarından vazgeçmeyi reddetti. Kapitalist dünya ile ilişkideki belirsizliklerden, en azından kısmen, bu öz-imge sorumludur. ÇHC'nin çağdaş küresel ekonomideki güçlü konumuna rağmen, onun aynı anda bu ekonominin hem içinde hem de dışında olduğunu iddia etmek mümkündür: asli bir aktör olarak bu ekonominin içindedir, kapitalizmle arasındaki mesafeyi koruma ısrarında ise dışarısındadır (ve bu karşılığını, ana kapitalist güçler arasında ÇHC'ye karşı duyulan sürekli şüphede bulur.) Ve Küresel Güney'e karşı alınan tutumda da böyledir. Çin Devrimi daima bir sosyalist devrim ve ona Üçüncü Dünya ile bir akrabalık hissi veren, yarı-sömürgeci bir egemenliğin yükünü çeken bir ülkenin ulusal kurtuluş mücadelesi olarak, ikili bir karaktere sahipti. Bu belirsizlik, gelişmekte olan, ama buna rağmen gelişmiş kapitalist toplumlar karşısında güçlü bir pozisyona sahip olmuş bir ülke olarak, ÇHC'nin konumunda şu anda varlığını sürdürmektedir. Bu ikili kimlik hem Küresel Güney'le (eski Üçüncü Dünya) akrabalık hissinin hem de Güney'in kaynaklarını emperyalistçe sömürdüğü şüphelerinin nedenidir (bu konuda daha geniş bir tartışma için ileriki sayfalara bakınız).

Bu belirsizlikler veri olduğunda, Çin'i basitçe sosyalist, kapitalist veya yeni-

Konfüçyüsçü bir toplum olarak görmektense post-sosyalist bir toplum olarak görmenin yararı daha çoktur. Komünist Parti, nihayetinde meşruiyetini onu iktidara getiren devrime borçlu olduğu için, Çin liderliğinin ülkenin sosyalist olduğunda ısrar etmesi siyasi çıkarcılık olarak reddedilebilir. Bu iddiaya inanılırlığını veren başka bir şeydir: sosyalist devrimin mirasından yararlanmaya hazır olmaları ki bu onları çağdaş sorunlara karşı getirecekleri çözümlerde başka yerlerdeki liderlerden ayıran şeydir. Dahası bu miraslar, zaman ve mekân ne olursa olsun değişmeyen bir tanıma dayanan genel bir sosyalizm bakımından değil, somut tarihsel koşullara göre, bu durumda Çin'de, sosyalist bir vizyondan ilham alan ama defalarca hem bu vizyonu hem de bu vizyonun gerçekleştirilmesi araçlarını yeniden tanımlamış olan yüzyıllık bir devrimci süreç, yeniden çalışılması gereken bir fikir bakımından anlaşılmak durumundadır.

Daha önceki, hatta kararsız Dıng Şiaoping zamanında anlaşıldığı haliyle, sosyalizm bitmiş olabilir; ama bu nedenle sosyalizmin mirasının da artık yaşamadığını varsaymak hata olur. Burada, bu sosyalizmi düzenlenmemiş pazar ekonomisi hakkındaki fantezilerden ayırabilecek olan, ama ona kapitalizmin ufkunu aşmaya yetecek bir vizyon vermeye yeterli olmayan; merkezileşmiş, sıkıca kontrol edilen bir ekonominin ebedileştirilmesinden söz etmiyorum. Ancak, ona kalırsa, ABD dâhil bütün dünyanın şu anda keyfî liberalizmin yarattığı krize tepkilerinde sosyalizmin eşiğinde olduğu bile söylenebilir. Bütün dünyada hükümetler sermaye operasyonlarını kurallara bağlamak ve sermayenin kurumsal araçları üzerinde sahiplik değilse bile kontrol sağlama telaşı içindeler. Açıktır ki, pazara her türlü müdahalenin onlar için sosyalizme doğru atılan bir adımı temsil ettiği yeni şartlara uyarlanmamış neo-liberal ütopyacıların itirazlarının aksine, bunların açıkça hiçbir anlamı yoktur.

Daha önemli olan şey, Çin ekonomisinin küresel kapitalizmle bütünleşmesine rağmen hâlâ canlı kalan, kapitalizme bir alternatif bulma çağrısının devam etmesidir. Bu vizyonun varlığını sürdürmedeki ısrarı, sosyalizmin yok olmasını isteyenleri eğer utandırmadıysa bile, kafalarını karıştıran bazı çelişkilerin nedeni olabilir. Bu, aynı zamanda bu vizyonun gereklerini küresel kapitalizmle bütünleşmenin pratik gerçekleri ile uzlaştırmaya çalışan Çin liderlerine, aşmaları gereken zorluklar çıkarır.

Devrimci miraslar

Çin Devrimi'nin mirası belki iki şekilde anlaşılabilir. Daha doğrudan bir anlamda, şimdiki politikanın formülasyonunda ilham ve örnek olarak kullanılabilecek değerler, arzular, istekler ve politikalar deposu olarak, devrim anlamında bir miras. Dahası, bu anlamda devrimci geçmiş, Çin'de ve Çinli olmayan tarihlerdeki imparatorluk ve imparatorluk öncesi geçmişi de içeren daha büyük bir geçmişin bir parçasıdır. 'Çin dar görüşlülüğü' iddialarının aksine Çinli lider-

ler ve düşünürler, 20. yüzyıldan beri, şimdinin sorunlarını ele almak için farklı geçmişlerden yararlanma konusunda dikkate değer bir açıklık göstermişlerdir. Bu, Mao gibi daha önceki liderler için olduğu gibi, şimdiki liderlik için de geçerlidir. Farklı liderler ve düşünürlerin farklı geçmişlerden yararlanması, yalnızca çağdaş sorunların farklı algılanma biçimlerinin ve gelecek için farklı arzuların göstergesidir. Devrimci tarihi başka geçmişler arasında bir geçmişe indirgemek devrimden geri çekilişi ima eder; ancak, Çin içindeki ve dışındaki Konfüçyüsçülüğün ideologlarının düşünmek istedikleri gibi, ne devrimin reddini ne de devrim öncesi Konfüçyüsçü geçmişe muhafazakâr bir kaçışı gösterir. Aksine, bu geçmişin kendisi de şimdi devrimci tarihin merceklerinden bakılarak görülmektedir. Bu görüş, bir yandan devrim öncesi geçmişin, Çinliler ve Çinli olmayanlar tarafından aynı şekilde Avrupa-merkezci reddedilmesinin aksine, onaylanmasıdır. Bir yandan da, o geçmişi tam da devrimin kendisinin ürünü olan arzuların hizmetine sokar.

Devrimci mirasın ikinci anlamı birincisiyle bağlantılıdır, ama daha karmaşıktır ve kendi doğası nedeniyle soyut kalmak zorundadır. Bu anlam Çin'deki devrimci sürecin, özellikle de sürekli bir gerilla savaşı olarak Komünist devrimin ürünü olan bir düşünme tarzına göndermede bulunur. Bir gerilla savaşı, neredeyse tanımı gereği devrimle deney yapılmasıyla ilgilidir. Ve Çin'de 1930'dan günümüze Komünist Devrim hakkındaki dikkate değer en önemli şey, izlenecek-benimsenecek politika konusundaki deneylere açıklıktır. 1930'ların esnek toplumsal ve ekonomik politikalarından "uzun 1940'lar"ın Yeni Demokrasisi'ne, Büyük İleri Atılım ve Kültür Devrimi'nden 1980'lerden bu yana devam eden "reform ve açılıma" kadar. Açıkça kabul ettiği deneme yanılma politikaları ve "iki adım ileri bir adım geri" gibi sloganları ile birlikte Mao Zedung "en büyük deneyciydi", ama hiçbir şekilde tek deneyci değildi. Dıng Şiaoping de aynı oranda neyin işe yarar olduğunu ortaya çıkarmak için politikaları denemeye kararlıydı ve halefleri de öyleydiler. Aslında bu deneme tutkusu, yıllar boyunca, politika değişikliklerine nihai olarak karar vermeden önce ülkenin belirli yerel bölgelerinde sınırlı bir şekilde politikaların işe yarayıp yaramadığının denenmesinde açıkça görülüyordu. Aslında Çin'deki sosyalist devrimin tarihinin, sosyalizm ve devrimle yapılan bir deney tarihi olduğu rahatlıkla ileri sürülebilir.

Teorik olarak konuşursak; bu tür denemeler açık uçlu değil, ortak olarak paylaşılan bir sosyalist toplum yaratma hedefi ile sınırlandırılmıştı (bu hedef de ayrılamaz biçimde güçlü bir Çin yaratma hedefi ile birbirine karışmıştı). Ama Kültür Devrimi'nin zirveye çıktığı dönem hariç, bu hedefin katı bir ütopya şeklinde donmasına izin verilmedi. Az çok farklı belirtilmiş olsa da, (Mao'ya doğaüstü güçler de yükleyen) Kültür Devrimi'nin dinî ütopyacılığının aksine, Komünist Devrim'deki ütopyacılık çoğu zaman seküler bir ütopyacılıktı; şimdiyi yönlendirecek bir gelecek vizyonuna sahip, ama şimdinin bu vizyonun nihayetinde

içereceği şeyin formülasyonunda önemli bir rol oynadığı bir ütopyacılık; sosyalist eşitlik ve adalet arzularının filtresinden geçirilmiş haliyle ulusal kalkınma ve bağımsızlık arzularına temel bağlılığı koruduğu sürece (ya da öteki türlü, ideolojik önceliklere bağlı olarak).

Şimdiki eylem ve gelecekteki hedefler arasındaki ilişki nihai olarak Çin Marksizmi'nde teori ve pratik arasındaki ilişkiyle türdeştir. (Bu ilişki en yetkin ifadesini Mao Zedung'un Marksizmi "Çinlileştirmesinde" ya da Marksizmi Çinli yapmasında bulur: Marksizmin evrensel hakikatleri ile Çin toplumunun somut gerçekliklerini bütünleştirme.) Mao'ya farklı zamanlarda atfedilen belirli (bazı – ç.n.) politikaların sonucu ne olursa olsun, Mao Zedung Düşüncesi Komünist ideolojinin merkezî bir unsuru olmaya devam etti; kısmen bunun sadece Mao'nun düşüncesini değil Parti'nin kolektif tecrübesini temsil etmesi nedeniyle, ama daha da önemlisi merkezinde yer alan itkinin devam eden önemi nedeniyle: Marksizmin Çin deneyimi ile bütünleştirilmesi itkisi. Aynı nedenden dolayı burada, Marksizm ve Çin deneyiminin Mao Zedung Düşüncesi'nde bütünleştirilmesinin, Mao-sonrası ideolojik dönüşümlerin okunması için önemli bir teorik araç sunduğunu ileri sürmek isterim.

Mao, kendi Marksizminin ön varsayımlarını zaman içinde ve Marksizmin Çinlileştirilmesinin asli bir unsuru olarak yetkinleştirdi. Aslında Temmuz ve Ağustos 1937'de yaptığı birer konuşma olan "Pratik üzerine" ve "Çelişki üzerine" adlı iki makalesi, Japonya'nın Temmuz 1937'de Çin'i toptan işgaline karşı bir yanıt olarak Komünist devrimci stratejide bir değişiklik çağrısı ile aynı zamana denk gelir. Marksizmin Çinlileştirilmesi, yerlileştirmenin (Marksizmin Çin diline tercümesi) en temel düzeyinde, devrimci sorunların bir ürünü idi (özellikle de teorinin kapsamak için yeterince hazırlıklı olmadığı tarımsal Çin'deki bir Marksist devrim sorununun). 'Çinlileştirilmiş' bir Marksizmin oluşturulmasında kullanılacak bazı anahtar unsurlar, daha önce ulusal sorundan tamamen bağımsız olan bu sorunlara bir yanıt olarak dile getirilmişti.[3]

Marksizm içindeki bir sorun olarak ulusal sorun, 1936 gibi erken bir tarihte

---

3 Aslında Marksizmin kitlelerin diline tercüme edilmesi gereği hakkındaki bazı en erken ve en önemli tartışmalar Mao ya da Maocular tarafından değil, partinin daha önceki sekreteri ve bir edebiyat teorisyeni olan Qu Qiubai tarafından yapılmıştır. Qiubai'nin fikirleri hakkında bir tartışma için bkz. Paul Pickowicz, *Marxist Literary Thought in China: The Influence of Ch'u Ch'iupai* (Berkeley: University of California Press, 19B1). Qu'nun ve (Partinin) bunu tarım devriminin ilk döneminde edebi araçlarla gerçekleştirme çabalarının daha doğrudan bir tartışması Ellen Judd, "Revolutionary drama and song in the Jiangxi Soviet," *Modern China* 9 (1) (January 1983) içinde bulunabilir. Erken dönem pratiği en kullanıma hazır ve (kapsamlı biçimiyle) 1982'de yayımlanan Mao'nun 1930'da yürüttüğü bir yerel soruşturmanın raporunun yayınlanması ile İngilizcede erişilebilir hale geldi. Bkz. Mao Zedong, *Report from Xunwu*, derleyen ve giriş yazan Roger R. Thompson (Stanford, CA: Stanford University Press, 1990). Bu makale Mao'nun Marksizmi "Çinlileştirmesini" savaş yıllarından geriye 1930'a kadar geri götüren bazı Çinli yazarları doğruladı. Bkz. Shu Riping, "Shinian lai MaoZedong zhexue sixiang yanjiu shuping" (A Critique of Research on Mao Zedong's Philosophical Thought Over the Last Decade), Mao Zedong zhexue sixiang yanjiu (Research in Mao Zedong's Philosophical Thought), no.5 (1989): 4-10.

bile Çin entelektüel çevrelerinde yoğun bir tartışma konusuydu.[4] Ancak, Çinlileştirme projesi sadece 1937 ve 1940 arasında açıkça formüle edilmiş ve gerçekleştirilmiştir. Mao'nun bu iki makaledeki felsefesinin teorik formülasyonları ile Mao'nun 1940'ta yayımladığı "Yeni Demokrasi Üzerine" makalesindeki Çinlileştirilmiş Marksist stratejinin temelinde yatan uslamlamayı birbirine bağlayan doğrudan bir bağ vardır. Niyetlerinde son derece pratik ve taktiksel olan bu iki makale, yine de Çin Devrimi'nin sorunlarını Marksist teori içinde temellendirmeye çalışır ve süreç içinde, Mao'nun Marksist teoriyi yeniden formüle etmesinin temelindeki felsefi mülahazalar üzerine en tam ve en kapsamlı ifadeleri sunar.

Çelişki kavramı Mao Zedung Düşüncesi için merkezî bir öneme sahiptir. Mao'nun orijinal sunumunda; kavramın üstlendiği merkezîlik, Çin'in tarihsel durumunu değerlendirmek için Marksizmin yeniden formüle edilmesinin doğrudan bir ürünüydü ki bu, yapısal olarak Çin tarihsel durumunun değişik uğraklarının çelişkililiği tarafından ve bu çelişkililiğin teori ile pratik arasında bir çelişki olarak eklemlenmesi tarafından tanımlanır. Ulusal ve toplumsal devrimci gerekler arasındaki çelişki en açık çelişki iken, sorun, teoride öngörülmeyen bir toplumsal durumdaki devrim pratiğinde daha da derinlere iner: teorinin hesaba katmadığı unsurlardan bir sosyalist devrim yapılmak zorunda olunan tarımsal bir toplum; ki devrimciler toplumsal duruma yabancıdırlar ve (dolayısıyla onunla çelişki içindedirler.) Ulusal mücadele düzeyi ötesinde, işte bu toplumsal durum Marksizmin 'Çinlileştirilmesi'ni total bir teorik proje haline getirir ve devrimin pratik düzeyinde karşılaştığı çelişkiler çokluğu bakımından teorinin yeniden formüle edilmesini gerektirir.

'Şeylerdeki çelişki yasası, yani karşıtların birliği yasası, materyalist diyalektiğin temel yasasıdır."[5] Ve Mao'nun "Çelişki" tartışması böyle başlar. Mao devam eder:

> Metafizik dünya görüşünün aksine, materyalist diyalektik dünya görüşü bir şeyin gelişmesini anlamak için onu içsel olarak ve onun diğer şeylerle ilişkilerini incelememiz gerektiğini savunur; başka bir deyişle, her şey kendi hareketi içinde etrafındaki şeylerle ilişkili ve onlarla etkileşim halinde olmakla beraber, şeylerin gelişiminin onların kendi içsel ve zorunlu öz hareketi olarak görülmesi gerekir (s.313).

---

4 Bu tartışmalar *Xian jieduande Zhongguo sixiang yundong* (The Chinese Thought Movement of the Present) başlığı ile yayımlandı (Shanghai: Yiban shudian, 1937).

5 Selected Works of Mao Tse-tung (Mao'nun Seçme Eserleri, bundan sonra SWMTT olarak gösterilecek), 4 Vols. (Cilt) (Beijing: Foreign Languages Press, 1965-1967 vol. 1, s. 311. Bu metinde parantez içindeki referansların tamamı bu çeviriyedir s. 311-47. Nick Knight bu metnin Kurtuluş öncesi yayımlanmış "Çelişki Üzerine" adlı metnin yeniden düzenlenmiş hali olduğunu ortaya koydu. Kurtuluş'tan önceki metinde, 1949'dan sonra atılmış bazı pasajlar vardı. Bkz, Nick Knight, "Mao Zedong's On Contradiction and On Practise: Pre-liberation Texts," *China Quarterly* 84 (1980): 641-668. (Türkçe çeviri için bkz. *Mao, Slavoj Zizek'in Sunuşuyla Pratik ve Çelişki Üzerine*, İngilizce'den çeviren: Ahmet Kırmızıgül, Epos Yayınları, Ankara, 2009, s.85-123.)

"Çelişki Üzerine", 'şeyler'in değil ilişkilerin merkezî veri olduğu bir dünya (ve onu kavrama tarzı) tasvir eder. Bu ilişkiler, karşıtlıkların olduğu kadar dönüşümlerin, kimliklerin olduğu kadar farklılıkların da ilişkisiydi. Bu ilişkiler, rastgele birarada var olmazlar; aksine, karşılıklı birçok etkileşimlerinin yapılaştırdığı bir totallik oluştururlar; ancak bu totallik, parçaların birbiri arasındaki ilişkilerden daha az olmayan bir şekilde, bütün ve onu oluşturan parçaları arasındaki ilişkiler, sadece basit fonksiyonlar değil ama aksine (ve daha önemlisi) karşıtlık içindeki ilişkiler oldukları için, sürekli bir dönüşüm içindedir. 'Çelişki' fikri hem fonksiyonelliği hem de karşıtlığı ('karşıtların birliği') içerir; dünyanın (ve kozmosun) kurucu bir ilkesi olarak 'çelişki', her şeyin (bütünden az olamayan şekilde parçaların) başka her şeyi içerdiği ve yine de bu nedenle hiçbir şeyin başka hiçbir şeye indirgenemeyeceği bir totallik üretir. Mao'nun, daha sonra makalede belirttiği gibi:

> Tikel olan evrenselle birleştiği ve çelişkinin evrenselliği gibi tikelliği de her şeye içrek olduğu için, tikellikte var olan evrensellik; bir konuyu incelerken hem tikel hem de evrensel olanı ve karşılıklı bağlarını keşfetmeye, hem tikelliği hem de evrenselliği ve aynı zamanda onların bu konu ile ve onun dışındaki birçok konu ile karşılıklı bağlantılarını keşfetmeye çalışmalıyız (s.329).

Felsefi bir makale olarak 'Çelişki Üzerine', şu genel fikirlerin içinde bulunduğu, 'çelişkinin' niteliklerinin bir değerlendirmesidir: Bunlar (Mao'nun kendi sözleriyle) şu şekilde özetlenebilir:

1. Çelişki evrenseldir:

Çelişkinin evrenselliği ya da mutlaklığının ikili bir anlamı vardır. Bunlardan biri şudur: çelişki bütün şeylerin gelişim süreci içinde bulunur ve diğer anlamı ise şudur: her şeyin gelişim süreci içinde başlangıçtan bitişe kadar bir karşıtlar hareketi vardır... Çelişki içermeyen hiçbir şey yoktur; hiçbir şey çelişkisiz var olamaz (s.316).

2. Çelişki aynı zamanda tikeldir:

Her hareket biçimi kendi içinde kendi özel çelişkisini taşır. Bu özel çelişki bir şeyi ötekinden ayırt eden tikel özü oluşturur (s.320)... İnsan ancak birçok farklı şeyin tikel özünü bildikten sonra genelleştirmeye geçebilir ve şeylerin ortak özünü bilir. İnsan bu ortak özü elde ettikten sonra bunu rehber olarak kullanarak henüz üzerinde çalışılmamış ya da tümüyle çalışılmamış değişik somut şeylerin incelenmesine ve her birinin tikel özünü keşfetmeye geçebilir. Niteliksel olarak farklı çelişkiler ancak niteliksel olarak farklı metotlarla çözülebilir (s.321) (Çin toplumundaki çelişkiler) her birinin kendi özgüllükleri olduğu için aynı şekilde ele alınamazlar... Çin devrimi ile meşgul olan bizler bu çelişki-

lerin sadece totallikleri, yani birbirine bağlılıkları içindeki özgüllüklerini anlamakla kalmamalı, ayrıca totaliteyi anlamanın tek yolu olarak, her çelişkinin iki yönünü de incelemeliyiz (s. 322-3).

3. Baş çelişki ve bir çelişkinin başat yönü:

Karmaşık bir şeyin gelişim süreci içinde birçok çelişki vardır ve bunlardan birisi, zorunlu olarak, varlığı ve gelişmesi diğer çelişkilerin varoluşunu ve gelişmesini belirleyen veya etkileyen baş çelişkidir (s.331)... Herhangi bir çelişkide, çelişkili yönlerin gelişmeleri eşitsizdir (s.333)... Bir şeyin doğası, çelişkinin başat yönü, egemen bir konuma gelen yön tarafından belirlenir. Ama bu durum durağan değildir; bir çelişkinin başat ve başat olmayan yönleri birbirlerine dönüşürler ve şeylerin doğası da buna göre değişir (s.333).

4. Kimlik ve bir çelişkinin farklı yönlerinin birbirleriyle mücadelesi:

Kimlik, birlik, rastlantı, yorumlama, karşılıklı nüfuz etme, karşılıklı bağımlılık (veya var olmak için karşılıklı bağımlılık), karşılıklı bağlantı veya karşılıklı işbirliği; bütün bu farklı terimler aynı anlama gelir ve şu iki noktaya işaret ederler: ilk olarak, bir şeyin gelişme süreci içindeki bir çelişkinin iki yönünün her birinin varlığı, öteki yönün varlığını ön varsayar ve her iki yön de tek bir varlık içinde birarada var olur; ikincisi, verili koşullarda, her bir çelişkili yön kendisini karşıtına dönüştürür (s.337). O zaman, kimlik veya birlikten nasıl bahsedebiliriz? Gerçek şudur ki, çelişkinin hiçbir yönü yalıtılmış halde var olmaz. Karşıt yönü olmaksızın, her biri varlık koşulunu kaybeder (s.338)... Karşılıklı olarak birbirlerini dışlayan karşıtların mücadelesi mutlak iken, karşıtların birliği şarta bağlı (koşullu), geçici ve görelidir (s.342).

5. Çelişkideki uzlaşmazlık:

Uzlaşmazlık (antagonizm), karşıtların birliğinin bir biçimidir, ama tek biçimi değildir. İnsanlık tarihinde, sınıflar arasındaki mücadele karşıtların mücadelesinin özel bir tezahürü olarak var olur... (s.343). Çelişki ve mücadele evrensel ve mutlaktır, ama çelişkileri çözme metotları, yani mücadele biçimleri çelişkilerin doğasındaki farklılıklara göre değişir. Bazı çelişkiler açık uzlaşmazlıklarca karakterize edilir, diğerleri ise böyle değildir (s.344).

"Çelişki üzerine" devrimci bir hermenötiktir; yorumsamacı bir strateji, başka bir deyişle, 'devrim yapmanın' öncülü. Makale, Marksizme ek olarak yerli felsefi unsurları da içerebilecek bir hayat anlayışını ortaya koyarken, bütün bu yerli unsurlar bu temel sorunda içerilmişler ve onun prizmasından yansıtılmışlardır.

Bir düzeyde, makaleyi 1937'deki Çin toplumunun güncel koşulları içinde devrimin özgül sorunları üzerine soyut bir bildiri olarak okumak mümkündür. Yukarıdaki cümleler, Mao'nun değişik soyutlamalarının resmedilmesinde kulla-

nılan Çin'in tarihsel koşullarındaki çağdaş gelişmeler üzerine gözlemleri ile yan yanadır.[6] Makalenin temel amaçlarından biri, Japonya'nın Çin'i işgaline karşı devrimci politikadaki değişikliğe teorik bir meşruiyet sağlamaktır (bu işgal 'baş' çelişkiyi sınıf mücadelesinden ulusal mücadeleye kaydırmıştır). Ayrıca bu, makalenin büyük kısmının niçin çelişkinin 'özgüllüğünün' tartışılmasına ayrıldığını da açıklar (bu tartışma baş/ikincil çelişkilerin yanı sıra, baş çelişkinin baş ve ikincil yönlerinin tartışılmasını da içerir). Politikadaki bu değişikliğin bu şekilde meşrulaştırılması süreci içinde, Mao pratiğin teoriye önceliğini ifade eder.

Mao şöyle der:

> Dogmatikler... farklı devrimlerdeki koşulların farklı olduğunu anlamazlar ve dolayısıyla farklı çelişkileri çözmek için farklı yöntemler kullanmak gerektiğini de anlamazlar; aksine onlar, ayırt etmeksizin değiştirilemez formüller olarak hayal ettikleri şeyi adapte ederler ve onu rastgele her yere uygularlar, ki bu sadece devrimde gerilemelere neden olur veya başta çok iyi yapılmış bir şeyi üzücü bir kargaşaya dönüştürür (s.322).

Ancak Mao'nun düşüncesinde, pratik sorunlar öncelikli olmasına rağmen, bu makaleyi sadece pratik sorunların bir tartışması olarak okumak ve Mao'nun pratiği teorik olarak meşrulaştırmasının teori için sonuçlarını gözardı etmek indirgemecilik olur. Fransız Marksist teorisyen Louis Althusser, "Çelişki üzerine" hakkında yazdığında, bu sorunun önemini kavramıştı:

> Mao'nun Çin (Komünist – ç.n.) Partisi içindeki dogmatizme karşı verdiği mücadelesinden ilham alan makalesi, genel olarak *betimleyicidir* ve sonuç olarak, belli bakımlardan *soyuttur*. Betimleyici: kavramları somut deneyimlere denk düşer. Kısmen soyut: vaadettikleri bakımından yeni ve zengin olsalar da, kavramlar Marksist toplum ve tarih kavramlaştırmasının *zorunlu sonuçları* olmaktan çok, genel olarak *diyalektiğin* özellikleri olarak sunulurlar (vurgu orijinalinde).

Althusser'in bize söylediği şudur: Mao'nun teorik formülasyonları yeterince teorileştirilmemiş olmakla beraber, yine de çığır açıcı ve önemlidirler (ve bu

---

6 Schram ve Knight'ın yaptığı metin incelemeleri (eskiden sanılanın aksine) "Çelişki üzerine" ve "Pratik üzerine" makalelerinin "Diyalektik materyalizm üzerine ders notları"nın yanısıra, 1936-37'de yazıldıklarını ve birlikte "tek bir entelektüel çabayı" temsil ettiklerini ortaya çıkardı. Knight, 1980. Ayrıca bkz. Scram, 1971. Mao'nun o zamanki felsefi çabası Komünist Parti içindeki liderlik mücadelelerinin bir parçasıydı, teorik olarak çok daha bilgili rakiplerine karşı liderlik için gerekli niteliklere sahip olduğunu gösterme çabası olarak. Aslında, Wylie de, "Marksizmin Çinlileştirilmesinin" parti içindeki "dogmatiklere" karşı örgütsel mücadelenin bir ürünü olduğunu savunur. Bkz Wylie, 1980. Bu görüşün değeri büyükse de, daha geniş devrim sorunu bağlamı içine yerleştirilmesi gerekir. İlk iki makale üzerine yoğunlaştım, çünkü asıl olarak başka kaynaklardan kopyalanmış "Diyalektik materyalizm üzerine ders notları"nın aksine, "Çelişki üzerine" ve "Pratik üzerine" Mao'nun orijinal katkılarını temsil eder. Bu makaleler Japonya'nın Çin'i işgalinden önce başlayan ve devam eden bir felsefi çabanın parçaları olmakla beraber, buna ek olarak, hâlâ pratik mülahazalardan kaynaklanırlar ve elimizdeki metinler "yeni duruma" yanıt olarak politik siyasadaki değişimin meşrulaştırılmasına adanmışlardır.

nedenle betimleyici soyutlamalara indirgenemezler). Az teorileştirme (yeterince teorileştirilmemiş olma) aşikârdır. Mao, makalede özel olarak devrimci pratikleri teorileştirmeye çalışsa da, bilinçli olarak teoriyi ikinci plana indirger: "teori ile pratik arasındaki çelişkide, pratik başat yöndür" (s.335). Teorinin böyle ikinci plana indirgenmesi, aynı zamanda teorinin rolünün yeniden şekillendirilmesine yol açar: Mao teoriyi temel olarak somut devrimci pratiklerin bir soyutlaması olarak ve toplumsal hareketlerin 'yasalarının' soyut bir formülasyonu olarak, ikincil bir şey olarak gördü, kavradı. Mao teoriyi, ya da onu anlamanın gerekliliğini inkâr etmez. Bir keresinde, hareketlerinde 'içgüdüsel' olarak diyalektik olarak hareket eden kişilerin teoriyi anlamak için kitap okumalarına gerek olmadığını savunan hayalî bir dinleyici kitlesine cevap olarak, teoriyi incelemenin gerekliliğini teyit eder, çünkü böyle bir inceleme olmadan devrimin yüz yüze olduğu çok yönlü olgunun sentezini yapmanın hiçbir imkânı yoktur.[7] Tıpkı Lenin gibi Mao da, 'Devrimci teori olmadan, devrimci pratiğin olmayacağına' inanır.[8] Aslında, devrimci yorumsaması veri alındığında; teori, Mao'nun düşüncesinde devrimcinin devrimin yönünü belirlemesinde zorunlu bir rehber olarak ortaya çıkacaktır.

Mao'nun pratiğe atfettiği öncelik şudur: Althusser'in aksine, o soyut formülasyonlarını teorileştirmeyle sadece ikincil olarak ilgilenmiştir. Hatta "Çelişki Üzerine"nin sadece 'kısmen soyut' olduğunu söylemek bile mümkündür. Çünkü Mao'nun tarihselciliği (historicism-bununla onun somutluk ve özgünlük üzerine yaptığı vurguyu kastediyorum) teorileştirmenin belirli bir noktasının ötesine geçmesine izin vermez. Gerçekte ürettiği şey bir yorumsamadır: devrimci pratik artık teoriden kalkılarak tahmin edilemez. Aksine, pratik devrim yapma eylemi içindeki tarihsel durumları 'okumak' için bir rehber haline gelir. Mao'nun teoriyi takdir etmesinin kendisi de, ona atfettiği –aynı anda hem rehber hem de araç olarak– ikili anlam içinde 'çelişkilidir': devrimin uzun dönemli yönünde 'rehber', güncel çözümlemede 'araç.' Başka bir deyişle, teori açığa çıkarmak istediği ve çözmek istediği aynı çelişkilerin bir parçasıdır. Bu, Mao'nun teoriyi yeniden yapılandırmasının anahtarıdır.

'Çelişki Üzerine'nin dünyası, sürekli ve sonsuz bir çatışma ve mücadele dünyasıdır; bu dünyada birliğin kendisi, sadece kendi uğraklarının çelişkililiği bakımından anlaşılabilir; bu dünyada hiçbir varlık sabit-değişmez değildir, çünkü hiçbir varlığın çelişkileri dışında bir varlığı ya da öteki çelişkilerle ilişkileri içindeki yeri dışında bir yeri yoktur.

Bütün Marksizm çatışma temelli bir dünya kavramlaştırması olabilir. Ancak Marksistler çatışmayı ne kadar farklı biçimde yapılaştırsalar ya da toplumun yapısını ne kadar farklı biçimde örgütleseler de, Marksizmin birçok yorumunda

---

7 Mao, "Bianzhengfa weiwulun"(Dialectical materialism-Diyalektik materyalizm), Mao Zedong ji (Mao Zedong Collection- Mao Zedong Derlemesi) 1976: vol. VI, s. 265-305, s. 302-3.

8 Mao her iki makalede de Lenin'den alıntı yapar. Bkz. SWMTT, vol. I, s. 304, 336.

çatışma sınırlı sayıda toplumsal kategori (üretim, üretim ilişkileri, politika, ideoloji vb.) bakımından anlaşılır ve bu kategorileri toplumsal yapı içindeki etkililikleri bakımından bir hiyerarşiye koyma yönünde bir eğilim vardır. Mao'nun çelişkiler çokluğu böyle bir hiyerarşileştirmeye ve daha da önemlisi, sınırlı sayıda kategoriye indirgemeye karşı direnir. Bazı çelişkiler açıkça, toplumsal yapının belirlenmesinde veya tarihsel yönelimin belirlenmesinde diğerlerinden daha önemlidirler. Ancak Mao, en önemsiz görünen çelişkilere toplumsal dinamikler içinde bir rol verilmemesine (ve dolayısıyla, onların daha geniş kategoriler içinde yok edilmesine, eritilmesine) veya onları hiyerarşileştirmeye karşı, geçici durumlar dışında, direnir; çünkü etkileşimleri içinde, bunlar toplum içindeki yerleri bakımından sürekli bir değişme durumu içindedirler. Mao'nun Marksizmin temel kategorileri konusunda söyledikleri aydınlatıcıdır:

> Örneğin, üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki çelişkide, üretici güçler başat yöndür; teori ile pratik arasındaki çelişkide, pratik başat yöndür; ekonomik altyapı ile üstyapı arasındaki çelişkide, ekonomik altyapı başat yöndür ve karşılıklı konumlarında bir değişiklik yoktur. Bu mekanik materyalist kavramdır, diyalektik materyalist kavramlaştırma değildir. Doğrudur, üretici güçler, pratik ve ekonomik alt yapı genel olarak başat ve belirleyici rolü oynarlar; her kim ki bunu inkâr eder, materyalist değildir. Ama şunu kabul etmek gerekir ki, belirli koşullarda, üretim ilişkileri, teori ve üst yapı gibi yönler de kendilerini başat ve belirleyici rollerde ortaya koyarlar (s.335-6).

Buradaki nedensellik konjonktüreldir ve üst-belirlenmiştir: toplumsal ve tarihsel olaylar birden çok çelişkinin biraraya gelmesinin ürünüdür. Mao'nun çelişki fikri için yaşamsal olan şey, devrimci öznenin rolüydü. İlk planda, 'üst-belirlenmiş bir konjonktür' diğer olasılıklar arasında bir olasılık olarak, devrimci bir alternatife işaret eder. Çünkü böyle bir durum kendi doğası gereği açık uçludur; başka bir deyişle yoruma açıktır. Onu devrimci hedeflere uygun biçimde yorumlamak devrimciye düşer. Ayrıca soyut teorinin bir eylem rehberi olarak işe karıştığı yer burasıdır; çünkü teorinin yardımı olmaksızın, devrimci uzun dönemli hedeflere uygun tercihler yapamayacaktır. İkinci olarak, kendisi de çelişkilerin bir ürünü olmasının yanı sıra, devrimci pratik çelişkilerin yapısının bir parçasıdır ve devrimci hedeflere en uygun biçimde çelişkilerin sıraya sokulmasında etkilidir. Devrimci mücadelenin, uygun olmayan bir durumun uygun bir duruma dönüştürülmesindeki rolü Mao'nun çelişki çözümlemesinin bir parçasıydı (bkz. yukarda); bu devrimci mücadelenin askerî stratejisini tartıştığı başka yerlerde daha önemli bir biçimde ortaya çıkar.[9]

Mao'nun buna eşlik eden makalesi "Pratik Üzerine", epistemolojik bir form içinde, devrimci eylemin hayati bir unsuru olarak yorumlama (veya, aşırıya kaçarak söylersem, yorumlamacı bir etkinlik olarak devrimci eylem) üzerine da-

---

9 Örneğin bkz. "On Tactics Against Japanese Imperialism" (Japon Emperyalizmine Karşı Taktikler Üzerine) (1935), SWMTT, vol. I, içinde s.152 254.

ha doğrudan bir açıklama yapar. Görünüşte, "Pratik Üzerine"nin önerdiği epistemoloji görgül (ampirisist) bir epistemolojidir. Mao'nun sunduğu haliyle, kavrayış algısal bir kavrayışla başlar ki bu kavrayış duyu algıları ve izlenimleri 'aşamasıdır.'[10] Duyu algıları tekrarlandığı ve biriktiği için, kavrama süreci içinde beyinde ani bir değişiklik gerçekleşir ve kavramlar oluşturulur. Kavramlar artık olgu değil, şeylerin farklı yönleri ve dışsal ilişkileridir; kavramlar şeylerin özünü, totalliğini ve içsel bağlantılarını kavrarlar (s. 298). (Mao bunu ayrıca 'rasyonel bilgi aşaması' olarak da tanımlar). Böylece elde edilen bilginin, daha sonra geçerliliği aktüel gerçeklikte test edilir ki bu, algı, kavrama, pratik, algı şeklinde devam eden bir devrenin hareket içinde başka algılara, kavramsal modifikasyonlara, sonra tekrar pratiğe dönülmesine yol açar.

Eğer Mao'nun epistemolojisi deneyci ise, bu, dünyayı devrimci hedeflerle yeniden inşa etme süreci içinde bilgiyi inşa eden bir eylemcinin görgücülüğüdür. Mao, kavrama tartışmasına algı aşamasında başlar, ama bu, zihnin algıların üzerine kavramlar olarak yazıldığı boş beyaz bir kâğıt olduğunu ima etmez. Çünkü zihin zaten önceden algıları organize etmek için bir kavramsal araca (bu bilginin sınıfsal karakterinde içrektir) ve onları eklemlemek için bir teorik araca (diyalektik materyalizm) sahiptir. Üstelik, onun epistemolojisi bilginin elde edilmesinde belirli etkinlikleri (üretim mücadelesi ve sınıf mücadelesi) diğerlerinin üzerine çıkarır (s. 296, 300) ve bilginin açık bir hedefi vardır: 'devrim yapmak'. En önemlisi, Mao'nun praksis yerine daima kullandığı, pratiğin yeridir: pratik, dünyayı değiştirme eylemi. "Pratik Üzerine"nin hedefi, kaba bir görgülcülük savunusu değil, aksine devrimin somut koşullarından bihaber teorik bir dogmatizme karşı, pratiğin önemini kavramayı savunmaktır. Mao, Stalin'den aktararak, şöyle der: "Teori, devrimci pratikle ilişkili değilse amaçsız hale gelir: tıpkı yolu devrimci teori tarafından aydınlatılmadığında pratiğin karanlıkta el yordamı ile ilerleyeceği gibi" (s.305).

"Pratik Üzerine", Mao'nun bir ay sonra "Çelişki Üzerine"de geliştireceği devrimci yorumsama için yapılan bir çağrı gibi görülebilir. Tek bir projenin parçaları olarak düzenlenen bu iki tartışma, metinler-arasılıklarında birbirlerini aydınlatırlar. Mao'nun yorum olarak bilgi anlayışı ve aynı şekilde, bilgiyi sadece yorum olarak görmedeki isteksizliği şu cümlede ifade edilmiştir:

> bir şeyi totalliği içinde tümüyle ifade etmek için, özünü yansıtmak, içsel yasalarını yansıtmak için, düşünce eksersizi boyunca algı duyularının zengin verilerini yeniden inşa etmek gereklidir; cürufu atıp özü seçerek, yanlışı eleyip gerçeği elde tutarak, birinden ötekine ve dışardan içeri hareket ederek, bir kavramlar sistemi ve teoriler oluşturmak için algısal olandan rasyonel olan bilgiye bir sıçrama yapmak zorunludur. Bu şekilde yeniden inşa edilen bilgi (deneycilikten daha) fazla boş ve daha fazla güvenilmez değildir; aksine kavrama süreci içinde pratik temelinde bilimsel olarak yeniden inşa edilen her şey, somut gerçekliği yansıtır (s.303).

10 SWMTT, vol. I, s. 297. Metin içindeki referanslar bu çeviriye ait olacaktır, s. 295-309.

Mao'nun düşünme biçiminde çok büyük bir çelişki vardır. Mao, Marksist bir materyalist olarak, birbiriyle yarışan bilgi biçimlerinin geçerliliğinin ona göre belirleneceği bir 'somut gerçeklik' olduğuna inanır; dünyanın zihindeki 'yansıması' olarak kavramaya sık sık göndermede bulunması bu yüzdendir. Aynı zamanda, "Çelişki Üzerine" makalesi şüpheye çok az yer bıraktığı gibi, Mao somut gerçekliğin (veya düşüncenin içeriğinin) kendisini çelişkilerin bir ürünü olarak görür; ki bu onu yorumlama ve yeniden inşa nesnesi haline getirir. Mao'nun 'hakikat' tartışmasına dalması, aynı zamanda hakikatin, hatta devrimci hakikatin 'göreliliğini' ve 'mutlak hakikat'in mümkünlüğüne inancı aynı anda kabul etmesindeki bu çelişkiyi ortaya koymaktadır:

> Marksistler, evrendeki mutlak ve genel gelişme süreci içinde her tekil sürecin gelişmesinin göreli olduğunu ve dolayısıyla, mutlak hakikatin sonsuz akışı içinde, gelişmenin herhangi bir verili anındaki tekil bir sürecin bilgisinin, ancak göreli bir hakikat olduğunu kabul ederler. Sayısız göreli hakikatin genel toplamı mutlak hakikati oluşturur. Marksizm-Leninizm hiçbir şekilde hakikatin tamamı değildir; ama sürekli olarak pratik süreci içinde hakikatin bilgisinin yollarını açar (s.307-8).

Mutlak ve göreli hakikat arasındaki çelişki çözülmez bir çelişkiyi temsil eder ki bu, 'hakikatin kriteri' (s.305) olarak pratiğe başvurarak çözülecektir. Dünyayı değiştirme eylemi olarak pratik, Mao'nun düşüncesinde çelişki nosyonu ile ilgilidir: Yani dünyayı değiştirmek çelişkileri çözme sürecidir, ki bu da yeni çelişkilere yol açar, bu da yeni pratiklere yol açar ve sonsuz bir süreç içinde bu böyle devam eder. Ama bu da bizatihi sorunludur, çünkü 'çelişki' tartışmasının bize anlattığı üzere, pratiğin kendisi de tarihe bir yön sağlamaz veya 'işe yarayan, yarar'dan başka bir geçerlilik kriteri sunmaz. 'Mutlak' hakikat varsayımı, başka bir deyişle, zar zor 'somut gerçeklik' olan, aksine bizatihi kendisi, kendi dünya anlayışını, dünyayı yeniden inşa etme süreci içinde inşa eden insan eyleminin ürünü olan akışkan bir gerçekliğin ideolojik olarak üstünün kapatılması olarak hizmet eder:

> Proletaryanın ve devrimci halkın dünyayı değiştirme mücadelesi şu görevlerin yerine getirilmesinden oluşur: Bilişsel yetenekleri ile somut ve soyut dünyalar arasındaki ilişkileri değiştirmek için somut dünyayı ve aynı zamanda kendi soyut dünyalarını değiştirmek (s.308).

Tam da bu, dünyanın süregiden devrimci yorum ve inşa olarak sunulması, ideolojik örtme için yıkıcıdır ve teori ile pratik arasında, mutlak ve göreli hakikat arasında bir çelişki olarak ideolojik örtmeyi açığa çıkarır. Bu çelişkiler, açık uçlulukları içinde, ancak devrimci müdahale yoluyla çözülebilirler. Mao'nun kendi Marksizmi, sonuçta, yalnızca devrimci irade- ve alternatif yorumların bastırılması- yoluyla tarihe yeniden bir yön verebilirdi.

Şimdideki geçmiş

Teorinin, ürünü olduğu devrimci pratiğin güçlü bir aracı olmasına rağmen, Mao Zedung düşüncesinde bir yorumsamaya dönüştürülmesi hâlâ önemini koruyan iki soruna yol açar. İlk olarak, devrimci ya da değil, herhangi bir durum birden fazla yoruma (veya çelişkilerin 'okunmasına') uygun olabilir. Eğer yorumun geçerliliği sadece sonuçlarla değerlendirilebilirse, herhangi bir yorumun doğruluğunu belirlemenin önsel (a priori) bir yolu yoktur. Böyle bir durumda, yorumlar çatışması sonuçsuz bir çatışmaya veya alternatiflerin zorla bastırılmasına dönüşebilir. İkincisi, yine aynı nedenden dolayı, hangi tercihin sosyalizmin uzun dönemli hedeflerine daha uygun olduğu söylenemez, özellikle de ütopyan bir amaç olarak sosyalizm sekülerleştirildiği ve tarihselleştirildiği için. Teorinin denemeye açılması ile kazanılan özgürlüğün bedeli, sosyalizmin anlamı ve ona ulaşmanın yolu üzerinde belirsizlikler oldu.

Mao Zedung Düşüncesi'nde çelişkiye yüklenen rol, çatışmayı her şeyi kapsayan evrensel düzeyine çıkaran bir dünya görüşü (ve hatta kozmoloji) önerdi. İronik olarak, bu önerinin tarihsel bağlamı içindeki acil hedefi, Japon emperyalizmine karşı bir ittifak kurmak için Komintag'la mücadeleye (sınıf mücadelesi) son verilmesini meşrulaştırmaktı; bu, özellikle teori ile oynanmasını onaylamayan parti içindeki Marksizmin ortodoks taraftarları olmak üzere, herkes için değilse bile, birçoğu için bu yorumu kolayca kabul edilebilir hale getirdi. Sonraki yıllarda, özellikle 1956'dan sonra, devrim sonrasındaki liderlik sosyalizme giden en uygun yolla ilgili karar alma zorunluluğu ile karşılaştığında, yorumlar üzerindeki çatışma daha da sertleşecekti. Tercih, sosyalizm için bir ekonomik temel oluşturmak amacıyla üretim güçlerinin hızlı gelişmesi ile, üretim ilişkilerini daha fazla dönüştürerek devrimi derinleştirmek ve ÇHC'nin ilk yıllarında takip edilen kalkınmacı politikaların yarattığı çelişkileri aşmak arasında gibi görünüyordu. Bu son seçeneğin üretim güçlerinin gelişmesine de katkıda bulunacağı umuluyordu. Tercih, bazılarının ileri sürdüğü gibi, devrim ve kalkınma arasında değil, aksine farklı kalkınma yolları arasındaydı: Teknolojik olana karşı siyasi. Üstelik, her iki seçenek de teori bakımından meşru idi.

Teknolojik olana karşı siyasi olanın tercih edilmesi ondan sonraki 20 yılda izlenecek politikaları belirleyecekti. Bu tercih üzerindeki anlaşmazlık, nihayetinde, çatışmanın, gündelik varoluşu belirleyen metafizik bir ilke düzeyine yükseltilmesi, devrimin kendisinin ütopikleştirilmesi ve devrimci iradenin ortak akıl ve örgütsel basiretin gereklerinin üzerine çıkarılması ile çözüldü. Ancak bu kez, deney topluma pahalıya mal olacaktı ve süreç içinde deneye ilham veren yorumu gözden düşürecekti.

1978'den sonra "reform ve açılım"ın başlatılması, 1956'da reddedilen alternatifle meşrulaştırıldı: Üretici güçlerin hızla geliştirilmesi. Bu tercihe, çıkacak toplumsal çatışmaların –özellikle sınıf mücadelesi– sosyalizme doğru gitmenin bir

zorunluluğu olarak görülüp yadsınması eşlik etti. Az ya da çok kabaca söylersek, acil görev Kültür Devrimi'nin yarıda bıraktığı burjuva devriminin tamamlanması olarak görünüyordu. Çin bağlamı içinde bu, ek olarak, sınıf ittifakı ve aynı zamanda daha önce kurulan kolektif kurumların dağıtılmasını gerektiriyor. Görünen ekonomik kalkınmada özel girişimin teşvik edilmesine yapılan vurgu ile birlikte, erken 1950'lerin politikalarını yönlendiren Yeni Demokrasi'ye dönüş anlamına geliyordu.

"Açılım" da eşit derecede radikaldi ve önceki 20 yılda izlenen otarşik politikaların reddi anlamına geliyordu. Çin'deki "açılım", özellikle Doğu Asya'da olmak üzere dünya ölçeğinde ekonomik pratiklerdeki önemli değişikliklerle aynı zamana denk geldi: İthal ikameci politikalardan ihracata yönelik politikalara geçiş, ki bunlar 1990'larda neo-liberal küreselleşme ile sonuçlanacaktı. Etkin açılım –yabancı sermayeyi çekme ihtiyacı– sosyalizmle bağlantılı kolektif kurumların daha fazla zayıflatılması yönünde baskıları yürürlüğe koydu. 1990'lara gelindiğinde, 1980'lerin ihtiyatlı açılımının yerine küresel kapitalizmle tam bir bütünleşme aldığında, Çin ekonomisinin "küreselleşmesi" yakında gerçekleşecekti.

Günümüz Çin'i bu politikaların ürünüdür ve büyük oranda Çin içinde ve dışında 1978'de başlatılan politikaların devamı ve gerçekleştirilmesi-tamamlanması olarak anlaşılır. Ancak, son zamanlarda yapılan bir çalışmada ileri sürüldüğü gibi, 1978 sonrasının, son 30 yılı kapitalizme doğru kaçınılmaz bir ilerleme (veya siyasi tutuma bağlı olarak gerileme) ve küresel kapitalist ekonomiyle bütünleşme olarak gösteren bakıştan, daha ayrıntılı bir kavranışına ihtiyacımız var. Bu çalışmanın yazarı, bu dönemin, 1980'lerin kararsız açılımından ("post-sosyalizm" kavramının kavramaya çalıştığı) 1990'ların tam boyutlu açılımına ve son on yılda sosyalizmin geleceği ile ilgili endişelerin geri dönüşü şeklinde dönemlere ayrılmasını öneriyor (Chun, 2006). Bu endişeler, kontrol altına alınmazlarsa, sadece daha fazla kalkınmayı değil, meşruiyetlerinin en azından bir kısmını aldıkları sosyalist iddiaları da tehdit eden, önceki on yılın hızlı kalkınma politikalarının sonucu olan ekolojik ve toplumsal sorunların ürünü idi. Şüphesiz, kalkınma çok sayıda insanın yoksulluğunu hafifletti ve büyük bir ulusal prestij ve güç getirdi. Ama aynı zamanda devasa toplumsal ve bölgesel eşitsizlikler yarattı, çevreye felakete getirdi ve (küresel kapitalizm altında her yerde görülene benzer) kamusal sorunlara kayıtsız bir popüler tüketici kültürü doğurdu ve liderliğin hâlâ kendisine ait olduğunu iddia etmeye devam ettiği devrimci kültür ile özellikle kentli kamuoyu olmak üzere genel kamuoyu arasında devasa bir uçurum yaratan, eşitsizlik ve adaletsizliğe karşı sonsuz görünen bir tolerans yarattı. 1956'da Mao Zedung "10 Büyük İlişki Üzerine" adlı makalesinde, sosyalizme doğru herhangi bir ilerlemeyi engellediğini düşündüğü Çin toplumundaki çelişkiler üzerine bir çözümleme sundu.[11] Son 30 yıldaki gelişmeler

11 "On" ilişki şunlardı:1- Sanayi ve tarım arasındaki, ağır sanayi ve hafif sanayi arasındaki ilişki.2-

1950'lerden az çok farklı niteliklerde de olsa, bu çelişkilerin çoğunu bir kez daha öne çıkardı. Mevcut liderliğin kabul etmeye çoktan hazır olduğu gibi, bu çelişkilerin çözümü günümüzün en büyük sorunudur. Ama ilginç bir şekilde, bu çelişkilerin ve çözümlerinin yorumu, tıpkı geçmişteki gibi hâlâ iki alternatif tarafından koşullanmıştır: Ya bunlar daha fazla kalkınma ile ortadan kalkacak geriliğin ürünüdürler ya da bunlar kalkınma politikalarının ürünüdürler ve çözülmeleri toplumsal ve siyasi dönüşümü gerektirmektedir.

Çin'i benzer (karşılaştırılabilir) sorunlara sahip diğer toplumlardan ayıran ve "post-sosyalizm" kavramının önerdiği perspektifi meşrulaştıran şey, Çin siyaseti ve entelektüel tartışmalarında, bu çelişkilerin çözülmesi için toplumsal ve siyasi dönüşümün gerekli olduğunu savunma konusunda gösterilen sürekli istekliliktir. Bu tür dönüşümlerin neyi gerektireceği konusunda bir uzlaşma olmayabilir. Üzerinde düşünülen seçenekler dünyaya ve geçmişe açılımla birlikte arttı, ama endişenin kendisi, sosyalist devrimin miraslarının sürekliliğini ortaya koyması bakımından, önemlidir. Sosyalizmin kendisi, ortodoksinin diline hapsolup kalmadan, geçmişi ve şimdiyi aşmaya var olan idealist bağlılığı canlı tutmak isteyen terminolojinin yayılması içinde, yeni boyutlar kazandı: "küçük refah toplumu (xiaokang shehui), "uyumlu toplum" (hexie shehui), "ekolojik uygarlık" (shengtai wenming) vb. Kavramsal düzeydeki yeniliklere, yeni yönetişim biçimleri ile yapılan deneyler eşlik ediyor. Ve liderlik hiçbir şekilde Marksizme teorik bağlılığından vazgeçmedi; bizzat Cumhurbaşkanı Hu Cintao'nun kendisi tarafından desteklenen, Marksizmi değişen dünya koşullarına göre yeniden yorumlayarak canlandırma konusundaki yeni çabaların gösterdiği gibi.

Siyasi teori ve örgüt konusunda çağdaş deneyler, hiç şüphesiz reformcu ve –teorisyenlerinden birini alıntılamak gerekirse– tedricidir.[12] Bu aynı zamanda, sosyalizmi ütopik bir işaret fişeği değil, keşfedilmemiş topraklar olarak kavramayı gerektirir. Bu, yukarda dinî bir ütopyacılığa karşı tanımladığım seküler ütopyacılıktır ve bu keşfedilmemiş topraklarda gelecekte ne olacağı, şu anda aşılması gerekenden çok daha az kesindir. Şu andaki Çin toplumunun çelişkilerinin analizi, küresel kapitalizme eklemlenmiş olmasından dolayı, geçmiştekinden daha da zordur ve dolayısıyla çelişkilerin (değişik – ç.n.) okunma imkânları –ve hangi okumanın uzun dönemli arzulara daha uygun olacağını belirlemek de– daha zordur. Bu büyük zorluğun bir çözümü, uzak bir ütopya erekselliğinin (teleoloji) yerine, arzulanabilir bir geleceğe doğru birbirini izleyen kısa dönemli hedefler koymaktır; bir yandan da şimdinin çıkardığı sorunların çözümünün bu hedeflerin gerçekleşmesine engeller yaratmasına izin vermemeye dikkat ederek.

Kıyı bölgelerindeki sanayi ile iç bölgelerdeki sanayi arasındaki ilişki. 3- Ekonominin inşası ile savunmanın inşası arasındaki ilişki. 4- Devlet, üretim birimleri ve bireysel üreticiler arasındaki ilişki. 5- Merkez ve bölgeler arasındaki ilişki. 6- Han ulusu ile ulusal azınlıklar arasındaki ilişki. 7- Parti ve Parti-dışı arasındaki ilişki. 8- Devrimci ile karşı-devrimci arasındaki ilişki. 9- Doğru ile yanlış arasındaki ilişki. 10- Çin ve diğer ülkeler arasındaki ilişki.

12 Keping, 2008 içinde, Bölüm 9.

Gelecek için - Eğer varsa

Bu hedefe varmak için üstesinden gelinmesi gereken çelişkiler üzerine birkaç gözlemde bulanarak, yazıyı bitireceğim. Bu gözlemlere, ara başlıktaki "eğer varsa" deyimi üzerine bir açıklama ile başlamak isterim. Zamanımızın çevre ve kaynak krizi o kadar ciddi ki, insanlığın bir geleceği olup olmadığından endişe duymak mümkündür. Bu aynı zamanda, insanın doğa ile ilişkisi hakkındaki daha büyük bir sorunun ışığında siyasi davalar saçma göründüğü için sosyalizm veya başka bir "izm" hakkında konuşmanın saçma görünmesine yol açıyor. Aksine, bu aynı sorunun, siyasi sorunların ve insanoğlunun hayatta kalması ve refahına en iyi katkıda bulunacak siyasi sistem tipi üzerine konuşulmasını hiçbir zaman olmadığı kadar önemli hale getirdiğini düşünüyorum.

Son 60 yıldır Çin sosyalizmini, birbirine bağlı hedefler, bir yandan ulusal zenginlik ve güvenlik, öte yandan da dağıtımcı adalet hedefleri yönlendirdi. 1950'lerdeki erken yıllarda, hem üretimi artırma hem de kırsal topluma daha fazla eşitlik getirmek için tarımda kolektifleştirmenin yanı sıra ağır sanayi altyapısı kurmaya öncelik verildi. Ondan sonraki 20 yıl, radikal eşitliğin vurgulanmasına geçilmesine tanıklık etti ve buna dış dünya ile mümkün olduğunca az etkileşim anlamına gelen, ulusal düzey dâhil toplumun tüm düzeylerinde kendine güvenin teşvik edilmesi eşlik etti. Bu dönemde izlenen politikalar, daha büyük kolektif amaçlar için özveri yoluyla tüketimin püritence kontrolü ve aşırı güvenlik kaygısının yönlendirdiği bir savaş ekonomisine benziyordu. Dünyada hem ekonomik hem de siyasi alanda 1980'lerde başlayan değişiklikler, kalkınmanın yönünü kapitalist dünya ekonomisi içindeki değişimlerle uyumlulaştıran, "reform ve açılım" politikalarını mümkün kıldı. Ulusal refah ve güvenlik kaygıları hâlâ en önemli şeylerdi, ama eşitlik arayışı şimdi önceliği üretimdeki hızlı gelişme yoluyla yoksulluğun azaltılmasına veriyordu. Süreç içinde, dağıtımcı adalet, sosyalizmin gerçekleştirilmesini daha ileri belirsiz bir geleceğe öteleyen bir şekilde gücünü yitirdi.

Doğrultudaki bu değişme, kendi çelişkilerini yaratacaktı. Bu çelişkilerin siyasi, toplumsal ve kültürel boyutlarına daha önce dikkat çektim. Bunların hepsi Çin liderliği ve aydınları tarafından da fark ediliyor. Ancak, yeterince ilgi gösterilmeyen bir sorun, "kalkınma" fikrinin kendisidir. Örneğin "bilimsel kalkınma görüşü" tarafından öne sürülen program, çevre sorunları ve toplumsal sorunların hafifletilmesi için kalkınma politikalarında ayarlamalar yapılmasının –daha "sürdürülebilir" bir kalkınmaya doğru gitme– önemine dikkat çekti, ama kalkınma fikrinin kendisini sorgulamadı. Başka bir deyişle, Çin ve dünyanın bugün karşı karşıya olduğu temel bir sorun, 19. yüzyıldan bu yana, ama özellikle 1945'ten bu yana anlaşıldığı şekliyle kalkınmanın kendisinin sürdürülebilir olup olmadığıdır. Bunun, sosyalizmin bugünü ve geleceği de dahil şimdiki bütün tartışmaların kalkış noktası olması gerektiğini düşünüyorum.

Devlet Başkanı Hu (Cintao) "bilimsel kalkınma görüşünü" özetlerken, "insanlar (ren) kalkınmanın kalkış noktası ve amacıdır" dedi. Bu, birçok bakımdan pratikte değilse de, teoride sosyalizmin amaçladığı şeydir: İnsanların refah, adalet ve onur içinde yaşayabilecekleri bir toplum inşa etmek. Ama bu çağdaş kalkınmanın amaçladığı şey midir? Eğer değilse, bu hedefleri reddeden bir kalkınma programı aracılığıyla bir sosyalist topluma yaklaşmayı hiç umabilir miyiz? Dahası, doğal felaketler bize kalkınma dediğimiz şeyin doğal sınırları olduğunu acı bir şekilde göstermişken, bu hedefleri ve onlara ulaşma yollarını nasıl anlamalıyız?

Bu sınırlar hep vardı. Sınırlar, kapitalizmin küreselleşmesi ve üretici ve tüketici pratiklerini küresel olarak yayması ile birlikte tehdit edici biçimde görünür hale geldiler. Doğanın tahribi kapitalizmle başlamadı; ama insanın doğayı "fethetmesini" ve insan gelişiminin maddi ufuklarını genişletmesini mümkün kılan sermayenin teknolojileri, aynı zamanda insan yıkıcılığının eşi görülmemiş güçlerini de serbest bıraktı. Bu güçler, sermayenin küreselleşmesi ve sınırsız maddi ilerleme vaadi ile birlikte kuvvetlendi.

Başka bir yerde, sosyalizmin Karl Marx ile başlayarak kapitalizmin kalkınmacı varsayımlarını paylaştığını ileri sürdüm (Dirlik, 1993). Marx, kapitalizmin yıkıcılığının çok iyi farkındaydı. Ama yine de insanın yaratıcılığı ve kapitalizmin serbest bıraktığı üretici güçler tarafından büyülenmişti ve bunlarda sosyalizmin temeli olmak zorunda olan insan ihtiyaçlarının karşılanmasının araçlarını gördü. Kapitalizmin sosyalizmin ön gerekliliğine dönüştürülmesi, ileride, sonuç olarak sosyalizme geçişin üretici güçlerin tam gelişmesinin gerçekleştirilmesini beklemek zorunda olduğu iddiasını meşrulaştıracaktı- her ne kadar, ne kadar gelişmenin tam gelişme olacağı ve tümüyle kalkınmış bir kapitalist toplumun kendisinin sosyalist dönüşümle uyumlu olup olmayacağı belirsiz kalsa da. Üretici güçlerin gelişmesinin hangi noktasında, yeni üretim ilişkilerinin sosyalizmin geleceğinin işaretini vermek için ortaya çıkacağı da aynı derecede belirsizdir.

Öte yandan, kapitalist toplumlar, bizzat kapitalizmin gelişiminin yarattıkları da dâhil insanın sorunlarının çözülmesi için teknolojik yaratıcılık yeteneği vaadi ve hatta –en azından son zamanlara kadar– yarattıkları refahın daha adil dağıtımını kanıt göstererek, sınırsız ve evrensel bir gelişme mitini sürdürmeyi başardılar. Bu mit bilinçli bir şekilde, yoksulluğun sadece ümitsiz bir şekilde muhtaçların değil, aynı zamanda sermayenin ürünlerine erişimi olmayanların ve hayatta kalmak için buna ihtiyaçları da olmayanların durumu olarak sunulmasından da ek bir inandırıcılık kazandı.[13] Başka bir deyişle kapitalizm, genişlemesi için sadece insan ihtiyaçlarını tatmin etmek için malların üretilmesi-

13 Kalkınma politikasının nasıl yoksulluk argümanları üzerinde temellendiği Escobar'ın (1994) kitabında incelenmiştir. Farklı tip ve düzeylerdeki yoksulluklar arasında ayrım yapma ihtiyacı sorunu Tevoedjre'nin (1979) kitabında incelenmiştir.

ne değil ama aynı zamanda bu malları insan hayatı için vazgeçilmez kılmak üzere ihtiyaçların üretilmesine de dayandı. Süreç içinde mallarına erişimdeki eşitsizlikleri, bu malların, kendi operasyonlarında başarılı tüm oyuncular için elde edilebilir olacağı vaadi ile gizledi. Şunu da ekleyebiliriz; sermayenin mallarına erişimde hem ulus içinde hem de uluslar arasında böyle bir eşitsizlik, sermayenin küreselleşmesinin daha önden dışlananlara üretim ve tüketimi açması ile daha da görünür hale gelen, kalkınmanın çevresel sınırlarının (şimdiye kadarki – ç.n.) görünmezliğine yol açan faktörlerden biridir. Dışarıdan gelen hırsızlık ve yağma da dâhil, arızi faktörlerin dışında, mevcut kapitalist dünya ekonomisinin krizinin ne kadar(ının) uluslar arasında kapitalist dünya ekonomisine dâhil olmak için sürdürülen yarıştan doğan aşırı üretimden kaynaklandığını bekleyip göreceğiz. Böyle bir rekabet aynı zamanda çevre ve kaynaklar üzerindeki baskıları da artırdı.

Eğer bu argümanların herhangi bir inandırıcılığı varsa, bu şundan kaynaklanmaktadır; (yukarıda sorduğum sorulara yanıt olarak) kapitalizmin küreselleşmesiyle ilişkili kalkınma politikaları sürdürülemez politikalardır – hatta kalkınmanın yarattığı sorunların en temel olanlarını dikkate almadan (ki bu, sadece kalkınma değil aynı zamanda yoksulluğun da ne anlama geldiğinin yeniden düşünülmesini gerektirir) kalkınmaya çevresel bir boyut getirmeye çalışan sözde "sürdürülebilir kalkınma" bile. Bu tür yeniden düşünmeler ulus bazında tek bir ulus tarafından üstlenilemez, çünkü bunu gerektiren sorunlar küreselleşmenin ürünüdürler. Ama bazı uluslar, küreselleşme içinde oynadıkları rolden dolayı, liderliği üstlenme konusunda, diğerlerine göre stratejik olarak daha iyi konumdadırlar.

Çin Halk Cumhuriyeti böyle bir ulustur. Sadece çağdaş ekonomideki önemli yerinden dolayı değil, aynı zamanda kapitalist dünya sistemine bir alternatif formüle etme konusundaki deneyiminden dolayı. Devrimin mirası olan idealizm, liderliğin hâlâ insanları kalkınmanın hedefi olarak teyit etmesinde görülüyor. Geçmişteki çabaları, yeni şartlara uyum gösterme çabaları olarak yeniden adlandırma konusundaki isteklilik de bundan daha az önemli değildir. "Uyumlu toplum" veya "ekolojik uygarlık" gibi kavramlar aracılığıyla ifade edilen idealler, diğer miraslarla birlikte, geçmişteki sosyalizm vizyonlarına da dayanmasının yanı sıra, bu vizyonlara eşlik eden entelektüel ve siyasi yükleri de bir kenara atmayı vaadediyor. Her şeyden önce, bu idealler şu ana getirilecek alternatifleri deneme konusunda devam eden istekliliğin işaretlerini taşıyor ki bu, kapitalist toplumun temel varsayımlarını sorgulama konusunda Avrupa, Kuzey Amerika ve başka yerlerdeki en ilerici liderlerin gösterdiği çekingenlikle ilginç bir tezat oluşturuyor.

Mevcut (Çin) liderliğinin programatik açıklamalarını karakterize eden idealizmin hayata geçirilip geçirilmeyeceği veya mevcut zamanın ötesine geçme güçlerinin olup olmadığı, beklenip görülmesi gereken bir şeydir. Şu an için,

Çin'in küresel kapitalizmle belirsiz ilişkisi –hem içerde hem dışarıda– aynı zamanda şimdiye alternatifler arama konusunda liderlik yapmayı da kolaylaştırabilir. Ekonominin küreselleşmesi Çin toplumunun her kesimini etkilerken, nüfusun büyük kesimleri onun sonuçlarından zarar görmelerinin yanı sıra, bir faydasını da görmediler. Mevcut liderlik bu sorunun derinden farkında ve hali hazırda bu sorunla ilgilenmeye başlamış durumda. Küresel ekonomik kriz, ironik olarak, Çin halkının, özellikle iç bölgelerdeki kırsal nüfusun yaşamının iyileştirilmesine yatırım yapılması için ek itkiler de sağlamış oldu. Kırsal nüfusun göçüne set çekmek, kırsal yeniden yapılanmayı güçlendirmek ve küreselleşmenin faydalarını içeride dağıtmak, belki küreselleşmenin yarattığı eşitsizliklerin bazılarının aşılmasına ve insan yaşamından soyutlanmış bir küresel ekonominin taleplerine karşı nüfusun ihtiyaçlarına öncelik tanıyan bir ekonominin temellerinin inşasına yardımcı olabilir.

Bu hiçbir şekilde ekonomik izolasyona dönüş demek değildir. Küreselleşme adı altında ekonominin "üretimden ve gündelik yaşamdan ayrılması", yerel ihtiyaçlara karşı değişimi tercih etmek, tüketiciyi doğrudan üreticiden ayırmak ve her ikisini de mali birikimin taleplerine tâbi kılmak için kapitalist ekonominin temel varsayımlarının gerçekleştirilmesine yaklaştı. Böylece yaratılan zenginlik, dünya nüfusunun büyük çoğunluğunu, gündelik üretim, tüketim ve değişimden kurtarıldığı için vicdansız manipülasyona daha açık hale gelen sermaye hareketlerinin insafına bırakırken, (küçük) bir kısmının işine yaradı. Şimdi görev, (ülke) iç(i) ihtiyaçların tatmin edilmesine geri dönerek –ve dünyadan izole edilmeyen ama halkın ihtiyaçlarına ve sürdürülebilir bir geleceğin yaratılmasına öncelik veren bir iç ekonomi yaratarak– ekonomiyi yeniden üretim ve gündelik yaşamla biraraya getirmektir.

Bu zor sorun sadece ekonomik değil, siyasi ve çevreseldir. Ekonominin yeniden üretim ve gündelik yaşamla biraraya getirilmesi, aynı zamanda, insanların ihtiyaçlarını yanıltıcı sonsuz tüketim rüyaları ile manipüle etmektense, bu ihtiyaçlara yakından kulak vermektir ve bu herhangi bir demokratik yöneti(şi)min zorunlu kalkış noktasıdır. Demokrasi sorunu, tıpkı başka yerlerde olduğu gibi Çin'de de karmaşık ve tartışmalı bir sorundur. Demokrasi sorunu, dışarıda demokrasiyi salık verirken, ülkesinde onu kısıtlamakta tereddüt etmeyen eski ABD Başkanı George W. Bush gibileri tarafından siyasi amaçlarla kullanıldığı için daha da karmaşık hale getirildi. ÇHC'deki ve başka yerlerdeki iyi niyetli aydınlar, demokratik pratiklerin Avrupa ve Kuzey Amerika'da evrimleştikleri şekliyle evrenselleştirilmesi hakkında ciddi sorular sordular.[14] Demokratik yönetim sade-

14 Yu Keping'in makalelerinden yapılan derlemeye ve özellikle derlemeye adını veren makaleye bakılabilir (2008). Ayrıca son kitabına yazdığı önsöze bakınız. Shang minzhu zaofu Zhongguo (Make Democracy Serve China- Demokrasiyi Çin'e Hizmet Ettirin) (Beijing: Shehui kexue wenxian chuban she, 2009). Çin halkının demokrasiye hazır olmadığı sorusu seçkin yazar Han Shaogong tarafından Xie Shaobo tarafından (İngilizce'ye) çevrilen "Democracy: A Lyrical Poem or a Construction Drawing," (Demokrasi: Coşkulu bir Şiir mi Yoksa Uygulama Projesi mi?) ad-

ce farklı toplumlarda değil, koşulların bir yerden diğerine değiştiği aynı toplum içinde bile farklı biçimler almak zorundadır. Öte yandan, demokrasi ayrıca yönetenler ile yönetilenler arasındaki iletişim kanallarının açılmasında hayati bir işlev görür ve özellikle bürokratik kapitalizmde önemli bir sorun olan yolsuzluk ve iktidarın keyfî kullanımının engellenmesinde önemli bir rol oynar. Demokrasi, ayrıca, belki de kalkınma politikasının herhangi bir radikal dönüşümünün, nüfusun böyle bir dönüşüm lehine seferber edilmesinin bir aracı olarak, bir önkoşulu olabilir- eğer kalkınma politikası yerel ihtiyaçlar ve deneyime sözde bağlılıktan daha fazla bir şey olacaksa, dönüşümün pasif nesneleri değil, aksine gündelik deneyimi (kalkınma) politikasının yeniden formüle edilmesinde bir kaynak olarak hizmet vermesi gereken aktif katılımcıları olarak. Soyut vaatlere karşı gündelik deneyime öncelik verilmesi de, ayrıca çevresel kaygıların ekonomik hesaplar değil ama hayatta kalmanın bir koşulu olarak olaya dahil edilmesi demektir.

Çin ekonomisinin küresel ekonomide oynar hale geldiği stratejik rol dikkate alındığında, bu ekonomideki herhangi bir değişikliğin küresel olarak önemli yansımaları olacaktır. Bu günlerde sık sık Çin'in mevcut küresel krize karşı mücadelede asli bir rol oynayacağını duyuyoruz. Genel beklenti, Çin'in küresel ekonominin krizden önceki haline geri dönmesine yardım edebileceği şeklindedir: Yani, sürdürülemez bir küresel kapitalizme. Aksine biz, Çin'in ekonomik pratiklerde küresel olarak bir yön değişikliğine yol açılmasında önemli bir rol oynayabileceğini öne sürebiliriz: Küresel ekonominin yeniden üretim ve gündelik yaşamla biraraya getirilmesinde. Çin, bir ekonomik güç olarak ortaya çıkışında küresel ekonomiden yararlandı. Çin ayrıca küresel ekonomiye, "küresel fabrika" olarak hizmet etmesinin yanı sıra, sadece gelişmiş kapitalist toplumlarda değil hatta Küresel Güney'de de sonsuz tüketim yanılsamasının devamını mümkün kılan kredileri vererek de katkıda bulundu.

Çin'in ekonomik pratiklerindeki herhangi bir önemli değişim, muhtemelen bu öteki toplumlarda çok ihtiyaç duyulan kalkınmanın yeniden düşünülmesini zorunlu hale getirecektir. Bu bakımdan özellikle önemli olan şey, Çin'in Afrika ve Latin Amerika'da oynadığı liderlik rolüdür. Çin'in Küresel Güney'de son yıllarda yoğunlaşan faaliyetleri konusunda bir belirsizlik vardır. Eski sömürgelerine girilmesine kızan, eski sömürgeci güçlerin temsilcilerinin Çin sömürgeciliği suçla-

---

lı yayınlanmamış makalesinde tartışılmıştır. Bu sorun, sosyalizmin imkânları ile ilişkisi içinde ayrıca Barbara Foley'in Wang Fengzhen ve Xie Shaobo ile yaptığı şu röportajda da tartışılmıştır: "Crossroads: China's Future Under Debate," *Science and Society*'de, (2009: 193-210) yayımlandı. Seçkin bir Hint aydınının özenli bir tartışması için bkz. Harbans Mukhia, 2008. Harbans Mukhia, Shaobo Xie ve Han Shaogong'ya yayınlanmamış makalelerini benimle paylaştıkları için teşekkür borçluyum. Yerel yönetişimle ilgili deneyimle ilgili örnekler için bkz. Zhongguo defang zhengfu chuangxin (2007). Yönetim biçimleri ve demokratik pratiklerin etkili olmak için sadece ulusal değil yerel taleplere de yanıt vermesi gerektiğini kavramak önemli iken, birçok Çinli aydının geçen yüzyılda iddia ettikleri gibi, her zaman kendimize demokrasi için en iyi okulun demokrasinin kendisini uygulamak olduğunu hatırlatmak da aynı derecede önemlidir.

malarını kolayca reddedebiliriz. Ama bu kızgınlık, eski sömürgecilerden öte yerli halklara uzanmaktadır; ki bu halklar haklı olarak Çin'in faaliyetlerinde, asıl olarak ekonomik ve çevresel sonuçlarına hiç kulak asmadan (doğal – ç.n.) kaynakların elde edilmesi, ucuz ve kalitesiz ürünlerine pazar yaratmak ve namussuz diktatörlerle iş yapmayı mümkün kılan ekonomik etkinliğin siyasi sonuçlar(ın) dan ayrılması ile ilgilenen, doğmakta olan bir dünya gücünün sömürgeciliğini görüyorlar. Bu algıların giderilmesi başka şeylerin yanı sıra, bazıları başka yerlerdeki insanlara olduğu kadar Çin'in içinde de verdikleri toplumsal ve ekonomik zararlara kayıtsız olan büyük şirketlerin kontrol altına alınmasını gerektirir.

Öte yandan, Çin aynı zamanda kalkınmakta olan bir ülkedir ve bu ona Küresel Güney'in diğer toplumları ile akrabalık duygusu verir. Avrupa sömürgeciliğinin sömürücü baskılarıyla ilgili ortak hatıralar ve daha önce Üçüncü Dünya ülkeleri olarak tanımlanmış olmak da, daha az önemli olmayan unsurlardır. Bu benzerlikler bir işbirliği temeli ve farklı toplumların özel ihtiyaçlarına uygun alternatif kalkınma stratejilerinin formülasyonu için bir temel sağlar. Farklılık ve özgünlüğe karşı duyarlılık, kapitalizmden esinlenen (ve geçmişteki sosyalist toplumlarca da aynı şekilde izlenen) modernleşme stratejilerini yönlendiren tek tip felsefeye karşı, Çinli kalkınma kavramlaştırmasının ayırıcı özelliği idi.[15]

Çin ve Küresel Güney'de kalkınmanın yeniden tanımlanması, özellikle ABD olmak üzere, ABD ve Avrupa'da büyük sonuçlara neden olabilir. Gelişmiş kapitalist ülkeler, doğrudan ya da dolaylı olarak, dünya kaynaklarının büyük bölümünü tüketerek çevrenin bozulmasına en büyük katkıyı yapmaktadırlar. Üretimin Çin ve Hindistan dâhil, Küresel Güney'deki yerlere nakledilmesi şu anlama geliyordu: Bu toplumlarda kaynakların azalması ve çevresel bozulma da, en azından kısmen, bu toplumların gelişmiş kapitalist toplumların tüketim ihtiyaçlarına hizmet etmekte üstlendikleri rolden kaynaklanıyordu. Bu toplumların sürdürülemez ekonomik pratiklerin modeli ve ihracatçısı olarak oynadıkları rol de daha az önemli değildir.

Bu toplumlardaki en zor şeylerden biri, eğer dünya ekonomisi sürdürülebilir olacaksa, alıştıkları yaşam standartlarının düşürülmesinin zorunluluğu olabilir. İster gelişmiş, ister gelişmekte olan ülkelerde ya da uluslararası arenada olsun, kalkınma tartışmalarında dikkat neredeyse değişmez bir şekilde –ulusal olarak yoksulların ve uluslararası olarak yoksul ulusların– yaşam standartlarının artırılması üzerine odaklanır. İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana küreselleşmiş olan Avro-modern kalkınma inancı veri olarak alınırsa, sadece dünya nüfusunun yaşam standartlarını gelişmiş ülkelerdeki orta sınıfların (zenginleri bir kenara bı-

15 Bu imkânlardan bazılarının tartışılması için bkz. Friedman (2009:1-20). Çin'in Afrika'daki faaliyetleri hakkında, Afrikalı liderlerle görüşmeleri de içeren faydalı bir inceleme için Richard Behar'ın www.fastcompany.com adresindeki bir dizi raporuna bakabilirsiniz. Bu adreste Harvard Business School'un bir internet yayını bulunmaktadır. Raporların ileri sürdüğü gibi, bu faaliyetlerin bazıları küreselleşmenin doğrudan ürünüdür: ABD ve Avrupa'daki tüketim için Çin'de yapılacak üretimi sürdürmek amacıyla yapılan kaynak arayışları.

rakın) düzeyine çıkarılmanın fiziksel ve toplumsal olarak imkânsız olacağını değil, aynı zamanda kaynaklar üzerindeki baskılar küresel olarak yoğunlaştıkça, gelişmiş toplumlardaki orta sınıfların yaşam standartlarını düşürmek zorunda kalacaklarını da teslim etmek, kabul edilemez görünür. (Hâlbuki – ç.n.) bunun hâlihazırda olmakta olduğunun bazı kanıtları vardır. Kalkınma düşüncesinde ve politikasında bunun kabul (teslim) edilmesi kalkınmanın yeniden düşünülmesinde temel bir ideolojik engelin aşılması olacaktır.

Burada da Çin, yoksulluğun azaltılmasının gelişmiş kapitalist toplumlardaki orta sınıf yaşamını taklit etmekten ayrılabileceği bir kalkınmakta olan ülke olarak liderlik rolü oynayabilir. Ancak bunu yapmak için, sadece küreselleşme yanılsamasını sorgulamak değil, ayrıca kapitalist kalkınmacılığın sosyalist alternatiflerini rehine veren geçmişteki sosyalizm kavramlarının mirasını da sorgulamak gereklidir. İnsanlık tarihinin bu özel kavşağında, sosyalizm, Marx'ın dediği gibi ilhamını gelecekten almaya devam ediyorsa da, aynı zamanda geçmişte geleceği mümkün kılmanın ipuçlarını aramak zorundadır.

Çeviren SAMİ OĞUZ

KAYNAKÇA

Ahmad, A. (1992) *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, Londra: Verso [Türkçesi: *Teoride Sınıf, Ulus, Edebiyat*, çev. Ahmet Fethi, Istanbul: Alan Yayıncılık, 1995]

Arrighi, G. (2007) *Adam Smith in Beijing: Lineages of the 21st Century*, Londra: Verso.

Chun, L. (2006) *The Transformation of Chinese Socialism*, Durham, NC: Duke University Press.

Dirlik, A. (1989) "Postsocialism? Reflections on Socialism with Chinese Characteristics", *Marxism and the Chinese Experience*, der. Arif Dirlik ve Maurice Meisner, NY: ME Sharpe.

— (1993) *After the Revolution: Waking to Global Capitalism*, Hanover, NH: Wesleyan University Press.

Escobar, A. (1994) *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Frank, Andre Gunder (1998) *Re-Orient: Global Economy in the Asian Age*, Berkeley, CA: University of California Press.

Friedman, E. (2009) "How Economic Superpower China Could Transform Africa," *Journal of Chinese Political Science*, no.14, s. 1-20.

Judd, E. (1983) "Revolutionary drama and song in the Jiangxi Soviet", *Modern China*, no. 9.

Keping, Y. (2008) "Toward an Incremental Democracy and Governance: Chinese Theories and Assessment Criteria," *Yu Keping, Globalization and Changes in China's Governance*, Leiden: EJ Brill.

Knight, N. (1980) "Mao Zedong's On Contradiction and On Practise: Pre-liberation Texts," *China Quarterly*, 84: 641-668. (Türkçe için bkz. *Mao, Slavoj Zizek'in Sunuşuyla Pratik ve Çelişki Üzerine*, İngilizce'den çeviren: Ahmet Kırmızıgül, Epos Yayınları, Ankara, 2009, s.85-123.)

Mao, Z. (1976) "Bianzhengfa weiwulun" (Dialectical materialism-Diyalektik materyalizm), *Mao Zedong ji (Mao Zedong Collection- Mao Zedong Derlemesi)*, ed. by Takeuchi Minoru (10 vols) (Hong Kong: Bowen Book Co., 1976), vol. VI, s. 265 305, s. 302 3.

Mukhia, H. (2008) "Liberal Democracy for Asia and the World: Problems and Prospects," Valedictory Speech to the 20thAnniversary Meeting of the International Association of Historians of Asia, Jawaharlal Nehru University, Delhi.

Pickowicz, P. (1981) *Marxist Literary Thought in China: The Influence of Ch'u Ch'iupai*, Berkeley: University of California Press.

Riping, S. (1989) "Shinian lai MaoZedong zhexue sixiang yanjiu shuping" (A Critique of Research on Mao Zedong's Philosophical Thought Over the Last Decade), *Mao Zedong zhexue sixiang yanjiu* (Research in Mao Zedong's Philosophical Thought), no.5: 4-10.

Scram, S. (1971) *The Political Thought of Mao Tse-tung*, New York: Praeger Publishers.

Selected Works of Mao Tse-tung, 4 Cilt (Beijing: Foreign Languages Press, 1965-1967).

Tevoedjre, A. (1979) *Poverty: Wealth of Mankind*, Oxford, UK: Pergamon Press.

Wylie, R. (1980) *The Emergence of Maoism: Mao Tse-tung, Ch'en Po-ta and the Search for Chinese Theory, 1937-1945*, Stanford, CA: Stanford University Press.

Xian jieduande Zhongguo sixiang yundong (The Chinese Thought Movement of the Present) Shanghai: Yiban shudian, 1937.

Zedong, M. (1990) *Report from Xunwu*, der. ve giriş Roger R. Thompson Stanford, CA: Stanford University Press.

Zhongguo defang zhengfu chuangxin (Innovations and Excellence in Chinese Local Governance, 2005-2006) (Beijing: China Center for Comparative Politics and Economics, 2007).

Göçmen kadınlar ve anneliğin düzenlenmesi: Amsterdamlı Türkiye kökenli kadınların annelik deneyimleri

*Ece Öztan**

Özet: Çeşitlik ve farklılıkları içeren kentsel alanlar, farklı toplulukların sosyal uyumunu hedefleyen yeni yönetişim teknolojileri ile göçmenlerin somut gündemlerinin kesiştiği alanlardır. Yurttaşlık, bu alanlarda "problem kategorisi" olarak inşa edilen gruplara yönelik programlar aracılığıyla ve gündelik yaşamdaki yüz yüze ilişkiler yoluyla inşa edilmektedir. Hollanda bağlamında göçmen kadınlar ile devlet (ve de piyasa) arasında kurulan bu ilişkinin öne çıkan boyutlarından biri anneliktir. Anneler ile refah kurumları arasında kurulan bu ilişki hamilelik döneminde başlar ve okul sürecindeki ebeveyn programları ile devam eder. Annelik söylemi entegrasyon politikalarının da temel bileşenlerinden biridir. Göçmen kadınların "öteki" olarak keskin temsilleri, kadın bedeni ve cinselliği aracılığıyla toplumlar arasındaki etnik/ırksal farklılıkları yeniden üretmektedir. Bu çalışmada belli bir grup kadının annelik deneyimleri ve gündelik yaşamlarına odaklanarak, anneliğin belli bir bağlamdaki çelişkilerini, oluşturduğu sınırlar ve içerdiği direnme olanaklarını tartışmayı hedefliyorum. Bu yolla, bir kurum olarak, anneliğin, etnik ve sınıfsal ilişkilerle bağlantılı bir biçimde nasıl "farklı" anneliklerin düzenlenmesi ve denetlenmesini içerdiğini, göçmen kadınların bu düzenleme ve denetleme mekanizmaları ile nasıl müzakereye giriştiklerini ve yine bir pratik olarak anneliğin bu süreçteki rolünü tartışmak istiyorum. Bakış açısı kuramlarının yöntemsel yaklaşımına dayanan nitel alan araştırması ile Türkiye kökenli kadınların semt düzeyinde refah kurumları ile kurdukları ilişki ve gündelik deneyimlerine odaklanarak, bu deneyimleri daha geniş sosyo-ekonomik ve siyasi süreçler içerisinde anlamayı hedefliyorum.

Anahtar sözcükler: Bakış açısı kuramı, feminist kuram ve kesişimsel düşünce, annelik, refah sektörü, Türkiye kökenli göçmen kadınlar, Hollanda, entegrasyon politikaları

"Belki de yüz elli yıldır sosyal ve siyasal kaygılar, genel olarak toplumun refahı ile birlikte çocukların yetiştirilmesi ve gönenci ile ilişkilendirilmiştir. Sosyal kimi rahatsızlıklardan, suçluluğa, gençliğe özgü kimi suçlardan askerî savunmaya ve endüstriyel gerilemeye, hepsi aile içerisinde yetersiz ve bilgisiz çocuk yetiştirme pratiklerine bağlanmıştır. Çocuğun etrafında, devletin hedefleri ile evliliğe, haneye ve ebeveynliğe dair davranışların anlık detayları arasında güç çizgileri kurulmuştur" (Rose, *Governing the Soul*, s. xi)

(*) Yıldız Teknik Üniversitesi, İİBF Siyasetbilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü.

> "...Demokrasi beşiğinin bekçileri olarak anneler izlenmeli, gözlenmeli ve üretilmeliydi" (Walkerdine ve Lucey, *Democracy in the Kitchen*, s.40)

Annelik, anneler dışında herkesin üzerinde çok fazla konuştuğu ve yazdığı çekişmeli bir konudur. Susan Suleiman, "anneler yazmaz, onlar hakkında yazılır" derken annelik ile ilgili vurgunun annelerin kendisinden çok, anneler hakkında yazılanlarda olmasına işaret eder (1985: 356). Psikologlar, sosyal görevliler, beslenme uzmanları, doktorlar, pedagoglar, eğitimciler ve bir dizi uzman tarafından kapsamlı bir "annelik literatürü" geliştirilmiştir. Eğitim politikasından, nüfus planlamasına, sağlıktan, istihdam ve sosyal politikaya pek çok önemli ulusal politika alanının temel unsurlarından biri de anneliğin düzenlenmesine ilişkindir. Kadınların, modern devletin temelini oluşturan ulusa dahil olmaları dahi annelik yoluyla gerçekleşmiştir. Nira Yuval-Davis ve Floya Anthias'a (1989) göre öncelikle kadınlar, doğurganlıkları nedeniyle ulusun/etnik ya da dinsel grupların biyolojik yeniden üreticileri olarak görülmektedir. Ayrıca kadının sadece doğurması değil, kimden çocuk sahibi olduğu da siyasal olarak "denetlenen" bir şeydir. Anneler sadece çocuk doğurmak-doğurmamak bakımından değil, doğrulan çocukların yetiştirilmesi bakımından da denetlenir, ulusun/etnik grubun kültürel olarak yeniden üreticisi olarak görülürler. Gelecek kuşakları yetiştirme, kültürü muhafaza etme, gelenekleri aktarma, ya da istenen değişimleri sağlama görevi de annelere yüklenir. Bu anlamda kadınların konumu büyük bir mücadele alanıdır. Kim nasıl bir toplum istiyorsa anneler üzerine konuşur önce. Bu yüzden annelik feminist kuram ve siyasetin de her zaman en çetrefil konulardan biri olagelmiştir. Toplumsal cinsiyet ilişkilerinin "temelde insanların 'kadın' ve 'erkek' olarak yeniden üretime ilişkin bölünmeleri bakımından veya bunlarla ilişkili olarak" örgütlenmiş olması nedeniyle annelik ve toplumsal cinsiyet sıkı bir biçimde birbirinin içine geçmiştir (Conell, 1987: 140). Bu nedenle kadın özgürlüğü açısından kaygan, çelişkili ve çatışmalı bir alandır annelik. Kadınların "özgül bir gücü/güçlenme aracı olarak annelik" ile kadınların ikincilliğinin "sağlam bir zinciri olarak annelik" arasındaki çekişme, feminist kuramın temel izleklerinden biri olagelmiştir.

1960'lar ve 70'lerin başında erken 2. Dalga feminist hareket anneliği kadını özel alana bağlayan ve dolayısıyla eşitlik ve özerklik mücadelesi önünde engel oluşturan bir kurum olarak değerlendirmiştir. Bunun hemen ardından, özellikle 1980 ve 90'larda, feministlerin başlangıçta olumlu bir değer olarak vurguladıkları özerklik düşüncesinin kendisinin erkek egemen bir "sahiplenici bireycilik" düşüncesi ile ilişkili olduğu ve annelik pratiklerinin kendisinin gözden düşürülmesinin, kadınlığa ilişkin kimi pratikleri ve değerleri tümden gözden düşürmek anlamına geleceği vurgulanmıştır (Everingham, 1994). Aslında bu ayrımda anneliğe olumlu yaklaşan çizgi, kökleri 20. yüzyılın başlarına kadar giden, refah feminizmi ya da *anacı* (maternal) feminizm olarak adlandırılan ve kadın-

ların özel alanda gerçekleştirdikleri bakım işinin değerinin yükseltilmesi ve annelik yoluyla edinilen besleme, bakım, şefkat gibi anaç değerlerin kamusal yaşama yansıtılmasını savunan feminist siyasetle de ilişkilidir. 20. yüzyıl başında kimi *anacı* stratejileri kullanarak eşitlik mücadelesi yürüten kadınlar, annelik ile ilgili sosyal mevzuatın gelişmesinde etkili olmuşlardır (Hill, 2005: 127). Günümüzde de Mary O'Brien, Sara Ruddick ya da Naomi Wolf gibi yazarlar da annelik işinin kendisinin *maternal* düşüncenin somutlaştığı önemli ve zenginleştirici bir deneyim kaynağı olduğunu savunurlar.

Bu yazıda, doğrudan belli bir grup kadının annelik deneyimleri ve gündelik yaşamlarına odaklanarak, anneliğin belli bir bağlamdaki çelişkilerini, oluşturduğu sınırlar ve içerdiği direnme olanaklarını tartışmayı hedefliyorum. Amsterdam'da Türkiye kökenli göçmen kadınlar arasında yürüttüğüm daha geniş bir nitel alan araştırmasına dayanarak göçmen kadınların gündelik yaşamlarındaki annelik deneyimlerini, bu deneyimler kanalıyla Hollanda toplumu ve kurumlarıyla ilişkilerini ve nihayetinde bu ilişkilerin göçmen annelerin öznelliklerinin kurulmasındaki rolünü tartışmak istiyorum.[1] Bu yolla, bir kurum olarak, anneliğin, etnik ve sınıfsal ilişkilerle bağlantılı bir biçimde nasıl "farklı" anneliklerin düzenlenmesi ve denetlenmesini içerdiğini, göçmen kadınların bu düzenleme ve denetleme mekanizmaları ile nasıl müzakereye giriştiklerini ve yine bir pratik olarak anneliğin bu süreçteki rolünü tartışmak istiyorum. Anneliğe, toplumsal cinsiyetin yanı sıra etnik ve sınıfsal farklılıklar açısından yaklaşmak, hem feminist kuram içerisindeki farklılık-özcülük tartışmasını farklı iktidar ilişkilerine gömülü deneyimler üzerinden okuyarak yeniden düşünmek, hem de annelik kurum ve pratiği arasındaki gerilimleri bu farklılıklar ekseninde ortaya koymak açısından önemlidir.

Feminist kuram ve annelik deneyimleri

Gündelik yaşam deneyimlerini burada Skeggs'in kullandığı anlamda, kadınların nasıl hem iktidar ilişkileri, hem de farklı alanlardaki mücadeleler yoluyla etnikleşmiş ve sınıflanmış belirli bir kadın "kategorisi" ile uğraştıklarını anlamanın bir yolu olarak kullanıyorum (Skeggs, 1997: 38). Deneyim öznelliğin üretiminde, etnikleşmiş, sınıflanmış ve cinsiyetlenmiş kadının üretiminde, anahtar bir rol oy-

1 Araştırma Amsterdam'ın Doğu ve Batı bölgelerindeki göçmen mahallelerindeki (Bos en Lommer, Osdorp, Geuzenveld, Slotervaart ve Oost) katılım kanallarında, Türkiye kökenli kadınlarla yürütülen derinlemesine görüşmeler ve katılımcı gözlemlere dayanmaktadır. Bu makaledeki argümanlar, öncelikle daha geniş olan araştırmanın belirginleşen sorunsalları çerçevesinde toplanan kimi veriler ile sonrasında da bizzat bir anne adayı olarak kendimi göçmen anneler için örgütlenen çeşitli faaliyet, kurs ve bilgilendirme çağrılarının içinde bulmam ile ilerleyen yeni bir araştırma/yaşam deneyimine dayanmaktadır. Araştırma sürecinde yürüttüğüm derinlemesine görüşmelerde karşıma çıkan annelik anlatıları beni bu alanda düşünmeye sevk etmişti. Bu alandaki gözlemlerim ve diğer anneler ile yaptığım kişisel sohbetler de bu makalenin önemli veri kaynaklarındandır.

nar.[2] Kuşkusuz deneyimler saf, dolaysız bilgi ve gerçeklikler değil, gündelik yaşam içerisinde konumlanmış öznelerin konumlanmış bakış açılarından aktardıkları deneyimlerdir. Bu nedenle de bütün deneyimler kuşkusuz ki bir pratik, söylem ve yorumlama sürecinden geçer (Skeggs, 1997: 28). Kadınların annelik deneyimlerinin analizinde, annelik pratikleri ile bu pratikleri şekillendiren ve denetleyen sosyal kurumlar arasında bir ayrım yapmak gereklidir. Adrienne Rich'in 1976 yılında yayınlanan *Of Women Born: Motherhood as Experience and Institution* adlı meşhur çalışması bu alanda bir ilk olarak kabul edilmektedir. Rich bu çalışmasında anneliğin potansiyellerini mevcut annelik kurumlarından ayırarak önemli bir adım atmıştır. Feminist kuram içerisinde de annelik pratiklerine ve içerdiği potansiyellere vurgu yapmak amacıyla "*mothering*" ile bir kurum olarak annelik, yani "*motherhood*" arasında ayrım yapılmaktadır. Buna göre *motherhood* yani anne-

2 Feminist kuram ve siyasette gündelik yaşam deneyimi her zaman önemli bir yere sahip olmuş, bakış açısı (*standpoint*) olarak adlandırılan feminist epistemoloji bu çerçevede geliştirilmiştir. Sandra Harding (1992), Donna Haraway (1991), Alison Jaggar (1983; 1989) ve Dorothy Smith (1987; 2005) gibi feminist bakış açısı kuramcıları, kadınların somut/gündelik deneyimlerini sosyal bilimsel araştırmalarında başlangıç noktası olarak almayı önermektedirler. Aslında kadınların deneyimlerini odak alan feminist araştırma pratiği, bu deneyimlere epistemolojik bir ayrıcalık tanıyan feminist ampirizmden –kadın deneyimlerinin özel bir otoriteye sahip olduğu düşünce– öznenin toplumsal konumlanışını temel alan inşacı yaklaşımlara kadar uzanır. Bakış açısı kuramının erken versiyonlarında kadın deneyimine, feministlerin "evrensel bir ataerki" ve "evrensel bir ezilme" iddialarına paralel olarak, bir epistemolojik ayrıcalık tanınması, pozitivist bir nesnellik ve gerçek düşüncesinden izler taşımaktadır. Bu yolla kadınların deneyimleri, onların ikincilleştirilmesi ve baskı altına alınmasına karşı "özel bir bilgi" ve egemen bakış açılarına karşı bir "gerçeklik" olarak değer taşımaktadır. Ancak deneyimin kendisine bu şekilde bir epistemolojik öncelik tanınması ve dolaysız bir gerçeklik olarak kabul edilmesi, deneyimin ifade edildiği söylemin toplumsal bağlantılarının dışarıda bırakılmasına neden olur (Bora, 2005). Ayrıca Stanley ve Wise'ın (1996) belirttiği gibi, bu epistemolojik duruşu basit bir kadınlar üzerine odaklanma önerisi olarak görmek de yanlış bir yorumlamadır. Bakış açısı kuramında, gerçeklik ve nesnelliği bütünüyle reddetmeyen, ama aynı zamanda saf ve evrensel bir deneyime dayanan gerçeklik düşüncesine dayanmayan ve deneyime faillerin sosyal konumlanmışlıklarını dikkate alarak değer veren yaklaşımlar geliştirilmiştir. Bu biçimiyle bakış açısı kuramı gerçekliğe "farklı konumlanmış özneler arasındaki diyolojik ilişkinin bir parçası olarak" yaklaşır (Stoetzler ve Yuval-Davis, 2007: 315). Smith (1987) ve Harding (1992), kişisel deneyimi, kendi başına bir "gerçek bilgi" olarak değil, sadece başlangıç noktası olarak almayı önerir. Bu anlamda "marjinalleştirilmiş", farklı egemenlik ilişkilerine tâbi yaşamlar ve deneyimler araştırma gündemleri ve sorularının ortaya konması için önemlidir, cevapları sağlaması bakımından değil (Harding, 1992). Bu anlamıyla bakış açısı, "otantik" bir deneyim nosyonu ile belli bir sosyal konuma epistemolojik ayrıcalık tanınması anlamına gelmez. Farklı grupların deneyimini görünür kılmak, baskı mekanizmalarını gösterir ancak onların iç işleyiş ve mekanizmalarını ortaya koymaz; farklılıkların var olduğunu biliriz ama bunların ilişkili olarak inşa edildiklerini anlayamayız. Bunun için söylem yoluyla özneleri konumlandıran ve deneyimlerini üreten tarihsel süreçlere yönelme ihtiyacımız vardır. Haraway de (1991) bakış açısı kuramlarının, özneye epistemolojik ayrıcalık tanıma anlamında feminist ampirizm ile mutlak bir göreceliğe kayan inşacı yaklaşımlar arasındaki konumunu anlatmak için güçlü bir metafor kullanır. Haraway, feminist araştırmacıların X ucu mutlak görecelilik, Y ucu ise mutlak gerçeklik olan yağlı bir çubuk üzerinde, her iki uç arasındaki bir pozisyonda yer aldıklarını ileri sürer. Bu ara noktayı korumak için her iki ucu da sıkıca tutmaktadırlar. Bu nedenle her iki duruşla da sürekli hesaplaşmak durumundadırlar. Bir yandan toplumsal cinsiyetlenmiş bir yaşama dair bilginin üretilebileceğini düşünmekte, diğer yandan da gerçekliğin ve bilginin sosyal olarak inşa edildiği düşüncesini taşımaktadırlar. Bu çalışmada da deneyim, farklı toplumsal bağlantılar ve konumlanmışlıklar içerisindeki öznelerin hem iktidar ilişkilerini yeniden üretme hem de direnme biçimlerine ilişkin bilgiye ulaşmanın yolu olarak ele alınmıştır. Farklı öznelliklerin kurulması, ilgili deneyimlerin tarihselliği ve farklı iktidar eksenleri çerçevesinde anlaşılabilir.

lik kurumu, "kadınlar için baskıcı olan ve erkek egemen bir çerçeveden tanımlanan, denetlenen bir ataerkil kuruma" gönderme yaparken, *mothering* yani annelik deneyimi, annelik etmenin "kadınları güçlendirici potansiyeline" gönderme yapmaktadır (O'Reilly, 2006: 11). Rich'in bir ataerkil kurum olarak annelik kavrayışı ve bunun karşısında konumlanan, ataerkinin dışında, otantik ve öz, gerçek annelik önerisi, yazara yönelik özcülük eleştirilerinin de temelini oluşturmaktadır (Jeremiah, 2004). Ne kurum olarak annelik sabit, durağan bir ataerkinin annelik ideolojisi ile düzenlenmektedir, ne de "annelik etme"nin kendisi bütün kadınlar için keşfedilmeyi bekleyen, "gerçek" güçlenme kaynaklarını içermektedir.

Öncelikle kadınların bir kurum olarak annelik yoluyla denetlenme ve düzenlenme yolları farklılaşmaktadır. Farklılık kavramının kendisi feminist kuramın önemli kavramlarından birisidir. Kadın ve kadınsılık, basitçe erkekten farklı olan bir kategori olarak kavramsallaştırıldığında, kadınlığın kendisinin ideal beyaz orta sınıf kadınsılıkla ilişkisi gözden kaçar. Örneğin, Valerie Walkerdine ve Helen Lucey orta sınıf ve alt sınıf anneler ve kızları üzerine yaptıkları kapsamlı çalışmalarında, her iki kesimin de annelikleri üzerinden nasıl farklılaşan bir düzenleme ve baskı çerçevesine tâbi olduğunu incelemektedirler (1989). Özellikle siyah feminist düşüncenin katkılarıyla evrensel bir kadın deneyimi ve ezilme biçiminden bahsedilemeyeceği, farklı kadınlık konumlarının ve de deneyimlerinin bulunduğunun öne sürülmesi, feminist teoride deneyime ırk/etnisite, sınıf ve toplumsal cinsiyet gibi farklılıkları katan kesişimsel/ilişkisel (*intersectional*) yaklaşımları gündeme getirmiştir. Kesişimsel düşünce, bakış açısı kuramlarına ilişkin indirgemeci yorumların önüne geçilmesi ve çağdaş iktidarın farklı veçheleri ve türleri ile bütün karmaşıklığı içinde analiz edilmesi için önemli bir kaynaktır. Kesişimsel yaklaşımlar, "herkesin toplumsal cinsiyet, etnisite, sınıf, cinsellik ve milliyet gibi bir dizi önemli sosyal anlamlandırma eksenleri üzerinde konumlanmış olduğunun" farkına varılmasına dayanır (Wekker ve Lutz, 2001: 18). Bu anlamda sosyal ve sembolik sistem olarak toplumsal cinsiyet diğer anlam sistemlerinden bağımsız olarak çalışılabilecek otonom bir sistem değildir. Toplumsal cinsiyet eşzamanlı olarak etnisite ve sınıfla ilişkili olarak inşa edilmektedir (*a.g.e.*: 2). Glenn de, ırk/etnisite ve toplumsal cinsiyeti algılanan farklılıklar etrafında örgütlenen –normların, kültürün, sembollerin ve pratiklerin de dahil olduğu– karşılıklı olarak inşa edilmiş ilişkiler sistemi olarak tanımlanan bütünleşik bir çerçevede kavrar (Glenn, 2002). Glenn'e göre kesişimsellik, öncelikle karşıtına bağlı olan egemen kategorileri sorunsallaştırdığı için önemlidir.[3] Irk/etnisite ve toplumsal cinsiyet dikotomilerinde, egemen katego-

3 Karşıtlık, evkadınları ve hizmetçileri, reformcular ve reformun hedefi olanlar, sömürgeciler ve sömürgeler örneklerinde olduğu gibi "bağlı kimlikler"in oluşumu açısından önemlidir (Glenn, 2002: 13-14). Kesişimsellik, bu kategorilerin sabit, durağan bir şekilde tanımlanmasını da engellemektedir. Glenn bu örnekleri P.M. Malmer'ın (1989) *Domesticity and Dirt*; Peggy Pascoe'nun (1990) *Relations of Rescue*; ve Vron Ware'in (1992) *Beyond the Pale:White Women, Racism and History* adlı çalışmalarına referansla vermektedir. (Ayrıntılar için bkz. *a.g.e.*, 269 n. 20).

ri "normal" ve bu nedenle "şeffaf" kılınırken diğerleri farklı ve problematik kabul edilir.

Kesişimsel düşünce, "çağdaş iktidarı kendi karmaşıklığı içinde düşünmeyi" önererek, farklı iktidar eksenlerinin "kendilerini dile getirmek için birbirlerini varsayma, kullanma" ve birbirlerine eklemlenme biçimlerine odaklanır (Direk, 2007: 68). Kesişimsel düşüncenin farklı iktidar eksenlerini ilişkiselliği içerisinde düşünme önerisinin yanı sıra, öznelere, bu iktidar eksenleri boyunca inşa edilmişlikleri dışında, harekete geçirici kurgular olarak bakma çabası da önemlidir. Bu nedenle, "farklılaşma" ve farklı öznelliklerin kurulması süreçlerinin somut deneyimler üzerinde analiz edilmesi, baskı ve denetim yollarının deşifre edilmesi için olduğu kadar, direnme ve değiştirme olanaklarını aramak açısından da hayati bir önem taşır. Bu yaklaşım, feminist düşüncenin nesne-özne, yapı-fail, toplumsal-bedensel gibi ikiliklerin ötesine geçme çabasını yansıtır. Bu çabanın aynı zamanda siyah feminist hareketin deneyimlerinden beslenen bir epistemolojik arayış olarak da görülmesi gerekir. Haraway'in feminist epistemolojiye ilişkin yağlı çubuk metaforunu, feministlerin kimi zaman bir elleriyle faillik, diğer elleriyle yapıya ya da bir elleriyle değişimin olanaklılığı ile diğer elleriyle konumlanmışlıkları içerisindeki sınırlılıklara tutunmak zorunda olduklarını belirterek genişletebiliriz.

Toplumsal cinsiyetin, kurumlara içkin bir özellik olarak ele alınması, hem maddi ilişkilerin hem de kültürel/sembolik anlamların dikkate alınmasını gerektirir (Connell, 1993; Scott, 1986). Yaşam koşulları, fırsatları ve dayanışma süreçlerine ilişkin maddi eşitsizlikler, toplumsal cinsiyet, etnisite, ırk ve sınıf ile ilişkili farklı türden kaynaklar üzerindeki mücadele ve iddialar aracılığıyla şekillenir (Anthias, 2001: 368). Bu nedenle gündelik yaşam, kurumlar ve sosyal yapılar arasında bağlantı kurmak için Skeggs'in önerdiği biçimiyle toplumsal cinsiyeti bir kimlik olarak değil, bir süreç olarak ele almak gerekmektedir. Bu bakış açısından öznellik kavramı "düzenleme, bilgi ve söylem çerçevelerine maruz kalma koşullarına" işaret eder (Skeggs, 1997:12). Bu anlamda örneğin Foucault'nun feminizme faydalı bir iktidar kuramı olmadığını ileri süren Hartsock'un (1990) aksine, deneyimlere Haraway (1991) ve Butler'ın (1993) yarı-Foucaultcu çerçevesinden yaklaşmanın önemli olduğunu düşünüyorum. Bu çalışmada da, annelik deneyimleri ve söylemi, çeşitli aktörlerin aktif olarak katıldığı, aile, eğitim gibi kurumların söylemsel alanları ile ilişki içerisinde bulunan dinamik bir alanı işaret eder. Dolayısıyla Foucault'nun görece statik ve salt disipline edici bir söylem kavrayışının ötesinde, dinamik ve çekişmeli bir alan olarak belirir. Bu nedenle Marotta, Lefebvre ve Massey gibi kuramcıları takiben "Annelik Alanı" (*Mother Space*) kavramını kullanır. Annelik alanı, annelerin çocuklarla ilgili gündelik sorumlulukları ile gündelik yaşam pratiklerini tanımlayan belli maddi ve söylemsel alanların örgütlendiği yolları düşünmemizi sağlayan bir kavramsal çerçevedir (Morotta, 2005: 10).

Göçmen kadınların sorunsallaştırılması: "Ehil olmayan" yurttaşlar (üreticisi) olarak "allochtoon" kadınlar

Hollanda İkinci Dünya Savaşı ertesinde sürekli bir göçmen ülkesi olmuştur. Bugünkü göçmen nüfus Endonezya ve Surinam gibi eski sömürgelerden gelen göçmenler, 1960'lı yıllardan itibaren "misafir işçilik" rejimi ile gelen göçmen işçiler ve sonrasında bu göçü izleyen aile birleşimi ve evlilik göçleri ile siyasal sığınmacı ve mülteciler gibi gruplardan oluşmaktadır.[4] Hollanda'da "göçmen" kavramı yaygın kullanılan bir kavram değildir. Savaş sonrası dönemin yeni göçmenleri için, geldiği yere ve geliş koşullarına göre çeşitli terimler kullanılmıştır. Gelenlerin kalıcı olduğunun anlaşılması ve göç ve entegrasyon politikalarının hedef kitleleri haline dönüşmeleri beraberinde eski ve yeni göçmenler için kullanılmaya başlayan terimler, azınlık (*minderheid*) ya da etnik azınlık (*ethnische minderheid*) ve daha yaygın olarak, Türkçe ve de İngilizce'de tam karşılığı olmayan, *allochtoon* kavramlarıdır. Yaygın kullanımıyla *allochtoon*, Hollanda'da yaşayan ve "Batılı" kökenden olmayan göçmenler için kullanılmaktadır.[5] *Allochtoon-autochtoon* kavramları ile "kimin Hollandalı olduğu, kimin olmadığı, etnik ve ırksal farklılıkların sürekli inşa edildiği bir süreç içinde tanımlanmaktadır" (Brah, 1996). İşin ilginç yanı bu terimlerin istatistiklerde, raporlarda, medya ve akademide "nötr" terimler olarak yaygın kullanımıdır. Wekker ve Lutz bu kavram çiftinin, Hollanda'da ırk ve sınıftan bu terimleri açık bir şekilde kullanmadan söz etmenin örtük yolu olduğunu ifade etmektedir (2001: 4).

1990'lı yılların sonlarından itibaren Hollanda göçmenler özelinde farklılıklar meselesinin temel siyasi gerilim hatlarından biri haline geldiği, vurgunun çokkültürlülük yerine uyum, *entegrasyon* (bütünleşme) gibi konulara kaydığı yoğun bir siyasal tartışma süreci içine girmiştir. Özellikle 11 Eylül sonrasındaki küresel atmosferle de birleşen yoğun bir göçmen ve İslâm karşıtı dalganın da etkili olduğu bu ortamda "*allochtone vrouwen*" yani yabancı/göçmen kadınlar me-

---

4 1960'larda gelen gruplar Güney Avrupalılardı. 1960 sonrasında ise Hollanda vasıfsız işler ve eski emek yoğun endüstriler için Türkiye ve Fas'tan gelen "misafir işçileri" istihdam etmeye başlamıştı. "Misafir işçilik" tanımlamasının gerisinde, gelenlerin Hollanda'daki varlıklarının geçici olduğu düşüncesi yatmaktaydı. İşçi alımı anlaşmaları Türkiye ile 1963, Fas ile 1969 yıllarında yapılmıştı. Fakat ilk dönemlerde gelenler sayısal olarak sonraki dönemlerle karşılaştırıldığında daha düşüktü. 1973 petrol krizi beraberinde Hollanda'nın işçi alımlarını durdurması sonrasında da Türkiye ve Fas'tan aile birleşimi göçü artarak devam etti ve 1979 ve 1980 yılları gelenlerin sayısının zirveye ulaştığı yıllar oldu. 1980 sonrasında Türkiye ve Fas'tan Hollanda'ya göç eden insanlar genellikle, "ithal gelin ve damatlar" olarak adlandırılan, evlilik yoluyla Hollanda'ya gelen genç kadın ve erkekler olmuştur.

5 Hollanda Merkez İstatistik Bürosu'nun (CBS) tanımına göre *allochtoon*, "Hollanda'da yaşayan, ancak kendisi ya da ebeveynlerinden en az biri yabancı bir ülkede doğmuş kişidir". *Allochtoon* kavramı ile ilgili olarak yapılan en temel ayrım "Batılı" (*Westerse*) ve "Batılı olmayan allochtoon" (*niet-westerse allochtoon*) arasında yapılan ayrımdır. Hollanda'da kullanılan bu terminoloji, oldukça sorunludur. Yurttaş olup olmadığına bakılmaksızın, kökene dayalı olarak yapılan bu sınıflandırma, ayrımın özellikle Batılı olmayanları ifade edecek şekilde kullanılması suretiyle daha da sorunlu hale gelmektedir.

selesi göç ve entegrasyon sorununun simgesel konularından biri haline gelmiştir. Bu dönem boyunca göçmen kadınlar gerek göç yasalarındaki savunmasız özneler, gerekse topluma katılımlarını artırmak için daha özel önlemlere ihtiyacı olan bir grup olarak siyasal bir mücadelenin konusu olmaya başlamıştır. Bir topluluk ve problem kategorisi olarak göçmen kadınların dramatizasyonu, siyasaların oluşumu ve uygulanması sürecinde de etkili olmaktadır.

Göçmen kadınların bir problem kategorisi olarak kamuoyunda yoğun bir kampanya ve tartışmanın konusu olmasının arka planında göçmenlerin topluma "uyumu" sorununun ötesinde, küresel neo-liberal iktisadın dinamikleriyle şekillenen bir siyasal iktisat da bulunmaktaydı. Küresel iktisadın yeni kaybedenleri safında hegemonik bir proje olarak bu söylem, Batı Avrupa ülkelerinde özellikle 1980'lerden sonra birbiri ardına uygulamaya konan refah "reformlarını" takip eden ve yurttaşlığın kendisinin denetim altına alınmasına dayanan yeni toplulukçu bir ahlâk dilini de içermekteydi. İş piyasasına katılım ve bireylerin kendilerinin ve ailelerinin sorumluluğunu alması temelinde şekillenen yeni yurttaşlık anlayışı ile göçmenler, uzun süreli işsizler, yalnız anneler, eğitimsiz ve alt sınıf gençler, uyuşturucu bağımlıları, anti-sosyal aileler vb. gibi sosyal yardım alan toplumun türlü kesimleri, "iyi yurttaşlığa" tehdit oluşturan ve ehilleştirilmesi gereken sosyal kategoriler olarak ele alınmaya başlanmıştır. Hollanda özelinde bu problem kategorilerinden birini oluşturan göçmen kadınlar, zaman zaman değişen yoğunluklarda, "başıboş Faslı gençler" (*hangjongeren*), "radikalleşen göçmen gençler" ya da "anti-sosyal aileler" gibi gerek medya gerekse akademi ve siyaset alanında yoğun bir tartışma ve proje alanlarından biri haline gelmiştir. Hollanda Aileler Kurulu'nun (*Nederlandse Gezinsraad*) 2000'lerin başında gerçekleştirdiği bir araştırmada Hollanda toplumundaki toplam 2,4 milyon ailenin 850 bini yüksek risk grubu aileler olarak tanımlanmıştır. Bu yüksek risk grubu aileler sınıflandırmasının içinde tek ebeveynli aileler, uzun süredir düşük gelire sahip olan aileler, göçmen aileler, uyuşturucu bağımlısı ebeveynler vb. gibi çeşitli aile grupları ortalama ailelere göre yüksek risk grubu aileler arasında sayılmıştır (NGR, 2001: 11-12). Göçmen kadınlar üzerine yoğunlaşan projelerde öne çıkan boyut *katılım* olmuştur.

Göçmen kadınların topluma katılımları konusunun Hollanda özelinde öne çıkan iki boyutu bulunmaktaydı. Bunlardan biri iş piyasasına katılım diğeri ise "iyi ebeveynlik" yapmaya ve aile ve topluluklarının sorumluluklarını üstlenmeye yönelik bir etkinliktir. Göçmenler sorununun kamuoyunda dramatikleştirilmesi sürecinde göçmen erkeklerin özellikle genç erkeklerin suçluluk, radikalizm, şiddet gibi unsurlarla ön plana çıkarılırken, kadınların edilgenlik, yalıtılmışlık, gerilik ve "kötü annelik" ile ön plana çıkarılmaları çarpıcıdır. Bu nedenle kadınlarla ilgili projelerin önemli bir kısmı da çocuk bakımı ve yetiştirilmesi, çocukların eğitimi gibi konulara odaklanmaktadır. Örneğin 1990'lı yıllarda başlayan ve 0-7 yaş arasındaki göçmen çocukların evde desteklenmesine ilişkin olarak geliş-

tirilen "*Opstap*" projeleri, göçmen kadınların entegrasyonu için de bir başlangıç noktası kabul edilmiştir. Program, "kadınların anneler olarak okul öncesi eğitimde çocukların temel eğitmenleri oldukları" ve "(göçmen) annelerin kendilerini çocuklarına eğitim vermeye ya da onların okul başarısına katkıda bulunmaya ehil görmedikleri" varsayımlarına dayanmaktadır.[6] Bu nedenle programın amacı "anne ile çocuk arasında etkileşimi artırmak" ve "göçmen kadınların aile içindeki eğitim rolleriyle kendine güvenlerini yükseltmek" olarak belirtilmiştir (Cordus, 1995: 106). Program, yalnızca çocukların eğitimine değil, anneler kanalıyla entegrasyon ve kadınların özgürleşmesine ilişkin "tutkulu" hedefler peşindedir:

> Göçmen kadınlar iki nesil arasında bir köprü oluşturulabilmesinde önemli roller üstlenebilirler. Göçmen kadınlara yönelik çalışmak entegrasyon için önemli bir yol... olarak düşünülebilir. Anneler olarak anahtar rollerinin değerlendirilmesi, bu görevi yerine getirmelerinde somut araçlar olarak bilgi ve çeşitli becerilerin kazandırılması programların önemli unsurlarıdır. Annelerin kendine güveninin artırılması ve bunun aile yaşamında değişiklikleri teşvik edecek önemli bir yol olarak kullanılması, göçmen annelerin entegrasyonuna yönelik ilk adım olarak düşünülebilir... Programlar aynı zamanda göçmen kadınlara ev dışında çalışma olanakları da sağlayacaktır (Cordus, 1995: 110).

"Kadınların ev dışına çıkarılması", "izolasyonun kırılması" vb. ifadeler göçmen kadınlarla ilgili hemen her program ve faaliyetin anahtar cümlelerinden biri haline gelmiştir son dönemlerde. Refah yardımlarından ücretli işe geçişe ilişkin programlardan, zorunlu entegrasyon programlarına, mahalle düzeyinde sportif faaliyetlerden, gönüllü çalışmanın teşvik edilmesine yönelik projelere, pek çok girişimin "*allochtoon* kadınların kurtarılmasına" ilişkin hedefleri bulunmaktadır.[7] Özellikle 2000'li yıllara kadar, devlet kadın özgürlüğü meselesinde temel değişim ajanı olarak ortaya çıkarken, entegrasyon politikalarındaki "bireysel sorumluluk" ve göçmen grupların entegre olma yükümlülüğü yönündeki vurgu değişimine paralel, azınlık kadınların özgürleşiminde de bu sorumluluklara vurgu yapılmaktadır. Azınlık kadınlar ailelerinin ve gruplarının topluma entegrasyonu için göreve çağrılmaktadır.

---

6 Bunu daha çok projeyi hazırlayanların göçmen kadınları çocuklarını eğitmeye ehil görmedikleri biçiminde okumak gerek sanırım.

7 Gerçekten de Hollanda'da "kadınların kurtuluşu" meselesi neredeyse tamamıyla göçmen kökenli kadınların "kurtarılması" sorununa odaklanmıştır son dönemlerde. Hollanda bağlamında "*emancipatie*" kavramı 1960'larda feminist hareketin "*vrouwen emancipatie*", yani kadınların kurtuluşu ifadesi ile kadınların topluma eşit olarak katılım sürecini ifade eden bir kavram olarak kullanılagelmiştir. Göçmen kadınlar bağlamında kavram temelde entegrasyon politikaları ile ilişkilendirilmekte, göçmen nüfusun entegrasyonu için etnik azınlık kadınların "kurtarılması" biçimine bürünmektedir. Martineau da göçmenler ve özellikle göçmen kadınlarla ilgili tartışmalarda kavramın "kurtarılmamış olma" ve bir otoritenin konusu olma anlamında ataerkil imalar içerdiğinin altını çizmektedir (2006). Bu anlamda göçmen kadınların "kurtarılması" bir entegrasyon stratejisi olarak belirmekte ve kavramın ilk kullanımındaki kadınların özgürleşimine ve bağımsız kadın hareketine vurgu yapan özerk kullanımı ortadan kalkmış görünmektedir.

"Allochtoon" annelere yönelik projelerden bir örnek: Osdorp ve Slotervaart semtlerinde, Home-Start adı altında başlatılan göçmen ebeveynlere destek projesinin Türkçe broşürü [Mart 2008]

Mahalle düzeyi ve göçmen kadınların gündelik yaşamı

Annelik, özellikle yerel-mahalle düzeyinde Hollanda refah kurumları ile göçmen kadınlar arasında kurulan ilişkileri anlamada önemli bir kanaldır. Mahalle düzeyi, kadınların daha kolaylıkla girebildiği bir kamusal alan olmanın ötesinde, refah devletindeki çözülme ve neo-liberal gündemler çerçevesinde şekillenen politikaların, en genel anlamıyla sosyal hizmet alanında birey-aile ve mahalle düzeyini öne çıkaran, kişisel yüz yüze ilişkilere dayanan bir "yönetim zihniyetini" ortaya koyması nedeniyle de önemlidir.[8] Hollanda'da da özellikle entegrasyon ve göçmen kadınları hedef alan özgürleşim (*emancipatie*) siyasalarının hız kazanmasıyla yerel düzey, belediyeler, bu amaçlarla çalışan şirket ve üçüncü sektör kuruluşları ile göçmen örgütlerinin biraraya geldiği karmaşık bir projeler alanı haline dönüşmüş durumdadır.[9] Siyasaların hayata geçirilmesinde

8 Yönetim zihniyeti kavramını, Foucault'nun kullandığı anlamda yani, "toplumu yönetmeksizin yönetme, aile ve topluluklarına karşı özel yükümlülükler bağlamında, ayrık ve otonom aktörlerce yapılan düzenlenmiş seçimler aracılığıyla yönetmeyi hedefleyen bir dizi rasyonalite ve teknik" anlamında kullanıyorum (Rose, 1996: 328).

9 Göçmen mahallelerindeki bu "entegrasyon ve özgürleştirme sektörü"nün gelişim sürecinde akademi ve medyanın da önemli aktörler olarak devreye girdiğini söyleyebiliriz. Özellikle problemlerin ve problem alanlarının tanımlanması ve dramatizasyonunda her iki aktör de etkin roller üstlenmektedir.

tek tek mahalle düzeyinde, hedef alınan gruplara ulaşmak amacıyla grup üyeleri içerisinden etkili kişilerden ya da Türkçe konuşan görevlilerden, göçmen örgütlerinden de yararlanılmaktadır.

Mahalle mekânında özellikle ilkokul ile semtevi (*buurthuis*), gençlik merkezi, danışma büroları veya ebeveyn-çocuk merkezleri gibi bir dizi refah (*welzijn*) örgütlenmesinin biraraya toplanmış olması ve başta okulların annelerce ağırlıklı olarak kullanılması, kadınlara diğer refah kurumlarıyla da sıkı ilişkiler geliştirebildikleri bir alan sunmaktadır. Örneğin kadınların iş piyasasına yönlendirilmesine yönelik olarak belediye ile işbirliği içerisinde kentin Doğu bölgesindeki bir göçmen mahallesinde faaliyet gösteren bir refah örgütlenmesinde çalışan Pelin,[10] mekânın kadınlara ulaşmada ne kadar etkili olduğunu ifade ediyordu:

> Eskiden kiliseymiş bu bina, şimdi her katında topluma yönelik projeler yapılıyor. *Maatschappelijk werk* [sosyal hizmet] burada, *welzijn werk* [refah hizmetleri] yine başka bir bölümünde. Burası kadınların gün boyu gelebilecekleri, çocuklarını koyabilecekleri, bi' yer... Üç tane ilkokulun arasındayız burada. Bir tane *openbare* [kamusal-seküler] ilkokulu, bir tane Hıristiyan bir tane de İslâm ilkokulunun arasındayız... O yüzden burası zaten bayanların gelip geçerken sürekli dikkatlerini çekecek uğrayabilecekleri bir yer.

Refah kurumları ile kadınlar arasında kurulan bu ilişki, kadının hamilelik döneminde başlar ve çocuğun okul hayatı boyunca devam eder.[11] Annelik ve çocuk bakımı kursları, okul öncesi "ebeveyn" katılımlı eğitim programları, hamilelik, dengeli beslenme eğitimleri, ergenlik çağı sorunları konusunda seminerler gibi bir dizi konu gerek okullar gerekse mahallelerde bulunan semtevleri ve göçmen dernekleri kanalıyla doğrudan göçmen kadınları hedef almaktadır. Çocuklarının okulundaki faaliyetlere düzenli olarak katılan Leyla bu durumu şu ifadelerle anlatmaktaydı:

> Buradaki sosyal yaşantı çocuklara adapte olmuş. Tek odak noktası çocuklar burada. *Buurthuis*'ları [semtevleri] bile çocukların okul saatleri içerisinde yapıyorlar... Hep toplantılar yapıyoruz. Çocuğa ne yedirmeli, işte ne bileyim, çocukları fazla şımarık yapmamak için... Ya da ergenlik çağında söz dinlemeyen bir çocuğun var diyelim, nasıl baş edersin, işte kendimizi nasıl daha pozitif yaparız, nasıl stresten kaçarız onun gibi şeyler.

---

10 Bu yazıda kullanılan bütün isimler takma isimlerdir.

11 Hamilelik ile birlikte kadınların ilk ilişkiye geçtiği kurum, belediyelere bağlı bir sağlık kurumu olan *Gemeentelijke Gezondheidsdienst* yani GGD'ye bağlı *"Consultatiebureau"*lardır (Danışma Büroları). Bu danışmanlık büroları genellikle mahalle bazında örgütlenmiştir. İlaç yazma yetkisi olmayan sağlık personeli ve uzmanlardan oluşur. Hamilelik ile birlikte bu kurumda bebek ile ilgili bir dosya oluşturulmakta ve okul öncesi dönemde çocuğun fiziksel ve ruhsal gelişimi ile ilgili bütün kontroller, bilgiler bu dosyada takip edilmektedir. Çocuk okul çağına geldikten sonra –ki bu 4 yaşın doldurulmasıyla olur– ilişki okul üzerinden gerçekleşir ama GGD'nin rolü devam eder.

70'li yıllarda yalnız başına Hollanda'ya çalışmak için "turist olarak"[12] gelen Filiz, başlangıçta okullar kanalıyla kurulan ilişkilerin nasıl semt evlerindeki örgütlü kadın faaliyetlerine dönüştüğünü şu sözlerle anlatıyordu:

> Okullar *allochtoon* kadınlar için buluşma yeriydi. Aslında *buurthuis*'ların gelişiminde okullar model oldu. Çocukları bırakıp kapı önünde bekleşiyordu kadınlar. Bahçede çay falan içiyorduk. *Welzijn* (halkın refah ofisi) aylık toplantılarında bu ihtiyaçlar dile getirildi.

Gerçekten de okul, özellikle ücretli bir işte çalışmayan ya da yarı-zamanlı olarak çalışan pek çok göçmen kadın için Hollanda toplumu ve kurumlarıyla ilişkiye geçmesinde önemli bir kanal olarak ortaya çıkmaktadır. Bu alan bir yandan yeni ilişkiler geliştirme ve katılım için olanak sağlarken, diğer yandan kadınları toplumsal cinsiyet, sınıf ve etnisite temelli hiyerarşiler ve güç ilişkileri ile karşı karşıya bırakmaktadır.

Annelerin "okul mesaisi" ve duygusal bir gerilim olarak annelik

Özellikle çocukların okul çağına gelmesiyle, Hollanda'da çocuk-ebeveyn ve okul arasında velinin yoğun katılım ve emeğine dayanan bir süreç de başlamış olur. Okul gezilerinden, öğle yemekleri ve okul saatleri sonrasındaki bakıma, okuma ve el becerisi faaliyetlerinden, okulun boyanmasına kadar bir dizi faaliyet yoğun veli katılımına dayalıdır. Hollanda'da kadınlar arasında yarı zamanlı çalışma biçiminin yaygınlığı, kurumsal çocuk bakımı olanaklarının sınırlılığı, kreşlerdeki uzun bekleme listeleri özellikle annelerin ebeveyn sorumluluklarını artırmaktadır. Buna bir de Hollanda'daki okul sisteminin karmaşıklığı eklendiğinde, çocuklarının okul çağına girmesiyle göçmen kadınlar için hem duygusal hem de fiziksel açıdan uzun bir öğrenme ve mücadele sürecinin başladığı söylenebilir.[13]

---

12 Çalışma ve oturum izni olmaksızın, turist pasaportu ile Avrupa'ya çalışmak amacıyla gelenleri tanımlamak için yaygın olarak kullanılan bir ifade.

13 Hollanda'da tam zamanlı eğitim zorunluluğu 5-16 yaşları arasındadır. İlköğretim 8 yıldır. 12 yaşından itibaren öğrenciler ortaöğretim kurumlarına başlarlar. İlk aşamada 12-15 yaş arasındaki çocuklara 15 konudan oluşan çekirdek bir öğretim planı 4 farklı seviyede okutulur. Farklı seviyeler genellikle ön-mesleki eğitim ve genel eğitim için farklı okullarda okutulur. Bu seviyelerin belirlenmesi ilkokul sonrasında yapılan bir sınav (CITO Sınavı) ve öğretmenin, öğrenci hakkında yazdığı tavsiyeye bağlıdır. Her bir seviyenin eğitim yolu farklıdır. Teorik olarak öğrencilerin farklı seviyelere transfer olabilmeleri mümkün ise de, pratikte bir yanda ön-mesleki eğitim kurumları ile diğer yanda genel ortaöğretim kurumları arasında bir bölünme vardır (Rijkschroeff vd., 2005: 419). Düşük dereceli bir meslek okulundan ortaöğretim hayatına başlayan bir öğrencinin, üst dereceli genel orta öğretim yoluyla girilen üniversite düzeyine geçmesi fiilen çok zordur. Her seviyenin eğitim süreleri ve sonraki okul düzeyleri farklıdır. Göçmen ailelerin çocukları, genellikle düşük nitelikteki meslek okullarında yoğunlaşmıştır (Jennissen ve Oudhof, 2007: 62).

Ben *overblijft* yapmadan önce de sürekli okula gidiyordum. Çocukları *sinterklas feest*'e geliyordu. Okulda süslemeler yapılıyordu, küçük küçük kurabiyeler yapılıyordu. Ben de gidiyordum. Zaten hep veliler yapıyor onu. Mesela o sistemi çok güzel kurmuşlar, okul başladığında sana bir formül gönderiyorlar, hangi dönemler veya hangi günler okula destek olabilirsin diye. Ona göre ayarlıyorlar... (Gül)

Her sınıfta iki üç anne var, onlar sınıf annesi olarak adlandırılıyor. Sınıfla ilgili bir şey soracaksan, gidip onlara danışabiliyorsun... Onların işi ücretsiz ama gönüllü ve ücretsiz bir iş. Mesela okuma anneleri var, onlar haftada bir sürekli yapmak zorunda bu işi. Yani kim o işe verilmişse. Onu da şöyle genelde çalışan ama haftanın bir ya da birkaç günü çalışmayan anneler yapıyor. Haftada bir günü okula ayırıyorlar, çocuklarla birlikte okuma yapıyorlar. Bir de reis moeder'lar [gezi anneleri] var. Okuma anneleri var, çocukların saçlarına bakan anneler var [bit kontrolü yapan] hepsi farklı farklı kişiler. Hangisini yapacağını seçiyorsun sene başında. Burada öğretmenler çok rahat, onların görevleri sınırlı. Derse girip anlatıyor, tabii yine sorumluluğu büyük ama paylaşıyorlar velilerle. Okulda çocuğunla arandaki bağı hiç koparmıyorlar. (Özlem)

Çocukları Hollandalı çocukların yoğun olduğu ve "beyaz okul" olarak tanımlanan okullara devam eden Gül ve Özlem'in anlattıkları, Hollanda eğitim sisteminin, özellikle de küçük çocuğu olan anneler açısından nasıl bir süreç olduğunu açıklamaktadır. Çocukların okullarıyla ilgili sorumluluklar bütün annelerin üzerinde durduğu bir konuydu. Görüşme yaptığım kadınların büyük bir çoğunluğu çocukları ilkokul çağındayken, kendi çocuklarının dışında başka çocukların da sorumluluğunu üstlenmişti. Özlem'in sözünü ettiği, "okuma anneliği", "gezi anneliği" gibi adlarla anılan bu görevler, tümüyle velilerin –özellikle annelerin– katılımıyla yürümektedir. Örneğin görüşme yaptığım anneler arasında, çocuklarının okul döneminde '*overblijftmoeder*'lık[14] yaygın olarak yapılan bir işti.

Genellikle ev-okul ilişkileri veya ebeveyn-okul ortaklığı vb. gibi terimlerle adlandırılan ilişki biçimi okul ile ev arasında kesişen sınırları ifade etmek için kullanılmakla birlikte, gerek "ebeveyn" terimi gerekse "ilişkiler" ya da "ortaklık" terimleri bu ilişkilerin ardındaki cinsiyet-sınıf ve etnisite temelli hiyerarşileri gizlemektedir. Cole'un belirttiği gibi siyasa retoriği içerisinde "ebeveyn" te-

14 Bu noktada Hollanda'daki okullarda öğrencilerin yemek yiyebileceği kantin ya da yemekhane gibi bir birimin bulunmadığını, eğitimin öğleden sonra da devam etmesi nedeniyle özellikle küçük yaşta çocuğu olanların, çocuğun öğle yemeğinin hazırlanması ve öğle tatillerinde onlara eşlik edilmesi gibi bir mesailerinin olduğunu belirtelim. Okullarda öğlen yemeklerinin örgütlenmesi meselesi, Hollanda'da bakım işinin yürütülmesi ve erkeğin ekmek kazanan, kadınınsa temelde bakım işini yarı zamanlı ücretli bir işle kombine ettiği "bir-buçuk modeli" denilen bir aile modeli ile ilişkilidir. *Overblijftmoeder*, kelime anlamı olarak "kalan anne" demektir. *Overblijftmoeder*'lar, öğlen çalışma hayatı ya da başka bir sebeple okula gelemeyen velilerin çocuklarına kendi çocuğu ile birlikte öğle yemeklerini yediren ve iki saatlik süre içerisinde onlarla oyun oynayan annelerdir. Veliler çocuklarının öğlen yemeği için ya okula gelir, ya da çocukları ile *overblijftmoeder*'lar ilgilenir. Bu durumda okula belli bir para ödemesi gereklidir. Aynı şekilde çalışan anneler için sabah okul saatleri öncesi için *voorschoolse opvang* (okul öncesi bakım), ya da öğleden sonra okul saatleri sonrası için *naschoolse opvang* (okul sonrası bakım) düzenlemeleri vardır. Bunlar için okula ayrıca ücret ödenmektedir.

rimi, farklı toplumsal cinsiyet deneyimlerini, bilgisini, anne ve babaların rollerini görünmez kılar. Görünüşte "yansız" olmakla birlikte, ebeveyn teriminin kullanımında zımnen anlaşılan annelerdir (Cole, 2007: 165). Üstelik tek bir şemsiye terim altında toplanan "ebeveynlerin" okul deneyimleri de birbirinden farklılaşmaktadır. Bunun yanı sıra ev ile okul arasında kurulan "ilişkiler" ya da "ortaklık" da, tarafların "eşit" olduğu bir ilişki biçimini düzenlemez. Bu ilişkilerin, evin özel dünyası ile okulun kamusal-uzmanlığa dayanan dünyası arasındaki güç ilişkilerinden bağışık olduğu söylenemez. Bütün bu "ilişki ve ortaklık" zemininde özellikle dil sorunları olan göçmen anneler, alt sınıf kadınlar ya da yalnız annelerin konumu bir "patoloji" ve "kötü ebeveynlik" olarak görülür. Cole'un belirttiği gibi, ebeveyn teriminin yansızlığının korunması, profesyonellerin tekil ve kişisel sesleri, annelerin deneyimlerini duymamaları ya da araştırmamalarına yol açmaktadır.

Çocukların okulu ile ilişkiler, bir yandan kadınlara süreç içerisinde yeni ilişkiler kurma ve *civic* katılım kanalları yaratma fırsatı sağlasa da, "ideal annelik" sorumluluklarının tam olarak yerine getirilememesi, Hollanda eğitim sistemini sonradan öğrenen, dili yeterince iyi konuşamayan anneler için büyük bir eksiklik duygusu yaratmaktaydı. Görüştüğüm annelerden kimi bu işi tam bir mesai ile yapıyor, kimi ilk çocukta yeterince faal olamadığından yakınıyor, kimi de diğer göçmen anneleri çocukları ile yeterince ilgilenmemekle suçluyordu.

> Türkiye'de yaşayanlar, Türkiye'deki mantık "eti senin kemiği benim" yaklaşımıyla yaklaşıyor. Bir okula gönderiyorsun, benden daha çok öğretmenler çocuğumla ilgilenir mantalitesi vardı. Oysa Hollanda eğitim sistemi, velileri de çocuklarının eğitimine katıyor. Bir de burada yetişmediysen hiç bilmiyorsun tabii bunları. (Dilek)

> Ödevlerini takip edeceksin, okula gideceksin. Şimdi bizim kültürümüzde yok böyle bir şey, bizimkiler bu kadar yapamıyor. Annenden babandan görmediğini çocuğuna zor yapıyorsun. Biz biraz yapıyoruz, yaptık elimizden geldiği kadarıyla. Sonuçta işin içindeyiz ama yine o iki eğitim sisteminin arasında düşünüyor beynin...(Gaye)

> Aslında [annelerin okula] girmesi çok iyi oluyor çünkü öğretmenlerin çocuğuna davranış şekli bile değişiyor. Ben ancak ikincide [ikinci çocukta] farkına vardım bunun. Çocuğunla ilgilendiğini gösteriyorsun onlara. Hele hele yabancı anne-babalar için daha önemli. Hollandalılar için çok fark etmiyor, hep okuldalar zaten, onların çocukları zaten geri planda kalmayacak. Ama bir de yabancılara bakış açıları, bunlar çocuklarıyla ilgilenmezler gibi. (Gül)

Bir dönem okullarda Türkçe konuşan veliler için çevirmenlik yapan Seda ise özellikle dil sorunu olan kadınların okul karşısında kırılgan konumlarına işaret ediyordu.

> Normalde süreç nasıl işliyor. Velileri çağırıyorlar okula. Senin çocuğunun şusu var busu var deniliyor. Orada kalıyor. Okul bir şey yapmıyor daha fazla. Veliler duygusal olarak da kendini çıkışsız hissediyor. Suçluluk duygusuna kapılıyor. Okul da çocuğun durumunu kötü görüyor, bir de zaten kadın kendine güvensiz, görüşmeden sonra bir de kötü anneyim diye iyice yıkılıyor, kendini tam anlatamıyorlar... Kimileri iyice kabuğuna çekiliyor.

İyi annelik söylemi ve bunu temel alan politikalar özellikle daha alt sınıflardan göçmen kadınlar için büyük bir duygusal gerilime de sebep olmaktadır. Görüşmelerimde özellikle dili iyi konuşamayan anneler açısından bu konunun hayatlarında çok temel bir duygusal boşluk oluşturduğunu fark ettim.[15] Örneğin diğer anneler gibi okula sık sık giderek öğretmen ile ilişki kurmaya çalışan Leyla'nın, kızının "*anne sen Hollandaca konuşma ben utanıyorum okulda*" demesinden sonra hissettikleri ya da Ayten'in oğlunun öğretmeni ile yaşadığı deneyim böyle bir gerilime işaret etmektedir.

> Hollandacan iyi değil ya, onlar da Hollandalı ve öğretmen. Sana bir soru sorarken bile anlamadığın bir şey olursa, biraz ne diyeyim, bizde 'dıngırdatma' derler, ayrımcılık değil belki ama, önemsemiyor seni, açıklama yapmıyor... Ya da yeterli açıklamayı yapsa bile iki kişi misal, birbirleriyle göz göze gelip gülüyor misal... Anlatabildim mi? Çok kötü bir his o, kötü hissediyorsun, şuranda bir şey düğümleniyor. (Ayten)

Eğitim ve çocuklarla ilgili alanlarda çalışan Türkiye kökenli sosyal görevliler ve uzmanlar da, profesyonel söylemin içerisinde genellikle bu normları yerine getiremeyen anneleri "*kolayına kaçmak*", "*dizi izlemekten çocuğuna zaman ayıramamak*", "*ayrımcılıktan yakınmaya hakkı olmamakla*" suçlayabilmektedirler:

> Var tabii kimi sorumsuz anneler, öyle pijamasının üzerine mantosunu atıp okula bırakıp gidip yatıyorlar bazıları kendi gözlerimle gördüm. Ama olmaz ki, okul senin çocuğunla ilgilenmediğini görünce, öğretmen ne yapsın? Zaten bizim çocukların problemleri oluyor, dil sorunları falan oluyor, anne de üzerine düşmeyince, öğretmenler de gönderiveriyor daha düşük okullara tabii ileride. (Seçkin)

Özellikle bakım ile ilgili alanlarda yarı-profesyonel konumlarda orta sınıflaşan göçmen kadınlar, "iyi annelik" konusunda çelişkili tutumlara sahipti. Hol-

15 Bu durumun yol açtığı halet-i ruhiyeyi reklamcılar da "fark etmiş" olmalı ki, ulusal çapta başlatılan "Het begint met taal-De Nederlandse taal verbint ons allemaal" (Dille Başla: Hollandaca dili hepimizi birbirimize bağlar) kampanyasının reklam filmi, afiş ve broşürlerinde Hollandalı bir öğretmen karşısında, el hareketleri ve sınırlı Hollandacası ile çocuğunun bir sorununu anlatmaya çalışan veya oyun parkında bir diğer anne ile çocuğuna oyun arkadaşı bulmak için anlaşmaya çalışan iki "allochtoon" annenin "umutsuz" çabaları işlenmektedir. Dahası dili "yeterince iyi konuşamama" halinde içine düşülecek durumlara ilişkin kareler, çok net bir tehditkâr mesaj içermektedir: Dikkate alınmama, önemsenmeme kısaca sosyal bir "yokluk" hali. Tam da Türkiyeli kadınların dil sorununa ilişkin deneyimlerine tanık olduğum bir dönemde karşılaştığım, reklamcılık açısından "başarılı", etik ve siyasal açıdansa çok problemli böyle bir reklam kampanyası ile ne amaçlandığı tartışmaya değer bir konudur.

"Het Begint Met Taal" kampanyasının reklam materyalinde kullanılan görüntü ve sloganlardan örnekler: Konut, Semt ve Entegrasyon Bakanlığı'nın (VROM) 2008 yılında başlattığı kampanyada, "Hollandaca bizi birbirimize bağlar"/ "Dili bilmezsen, oğlun için bir oyun anlaşması yapmakta zorluk çekersin"./ "Öğretmeninin konuştuğu dili konuşamıyorsan, çocuğuna yardım edemezsin" *gibi "etkili" sloganlar kullanılmıştı. Reklam filminde gündelik hayatta dil kullanımına ilişkin bu tür karşılaşma anları ekranda akmakta, bir şeyler anlatmaya çalışan, ancak dil bilmeyenler karşılarındaki kişiden karşılık bulamamaktadırlar. Reklam filmi ve broşürlere aşağıdaki siteden ulaşılabilir: http://www.hetbegintmettaal.nl/ (25 Şubat 2009)*

landa'daki yaşamları ve aldıkları kısa eğitim ile ilgili olarak edindikleri bu yeni kültürel ve sembolik sermaye, bir yandan kendi alt-sınıf geçmişlerinden veya "ötekilikten" uzaklaşmak için bir yol olmuş, diğer yandan da annelik ile ilgili deneyimleri ya da kendi yakın çevresinde gözlemledikleri ile çatışmıştır. Bu nedenle müşterileri konumundaki alt-sınıf göçmen anneler ile ilgili tutumlarında genellikle profesyonel kimliklerinin gerektirdiği tutumu alırken, kendi annelik deneyimleri ya da geçmişleri konusunda yer yer egemen annelik söylemine daha eleştirel bir tavır takınmışlardır.[16] Örneğin böyle bir konumda bulunan Seçil'in dediği gibi, "*yine de yabancı olduğunun sana her gün hatırlatılması*", kendi annelik deneyimlerinin egemen annelik söylemi ile çatışmasına zemin hazırlamaktadır. Aslında bu konum, örneğin Hollandalı meslektaşlarının "*sen bize benziyorsun*" ile "*sen onlardan farklısın*" hatırlatmaları ile gündelik yaşam içerisinde sürekli beslenmektedir.

16 Hollanda'daki kişisel deneyimleri, içinde yer aldıkları profesyonel veya yarı profesyonel konumun etnik kökenlerinden beslenen bir kültürel sermayeye dayanması (örneğin Türkçe konuşmaları) nedeniyle bir yandan "ötekilik" konumunu korurken, aracılık rolleri nedeniyle profesyonel söylemin diliyle konuşmak durumundadırlar. Bir başka deyişle sınıf kimlikleri, bu kadınları "müşterileri" olan kadınlardan farklılaştırmakla birlikte, etnik kimlikleri –ve de iş piyasasındaki etnik ayrışmaya dayanan konumları– onları "ötekiler" kutusunda tutmaya devam etmektedir. Bu nedenle de Steph Lawler'in (1999; 2000) Bourdieu'nün habitus kavramı ile ilişkili bir biçimde kullandığı "bozulmuş habitus" (*disrupted habitus*) kavramsallaştırmasında ifade ettikleri ile benzer bir şekilde bu kadınların, orta sınıflaşmış olsalar dahi, orta sınıf oyununa etnik hiyerarşideki "ötekilikleri" nedeniyle dahil olamamaları çelişkili ve gerilimli bir konum yaratmaktadır.

Yarı-zamanlı istihdam örüntüsü ile desteklenen evcimenlik kültü ve "iyi annelik" normları, yalnızca göçmen kadınlar açısından değil, bu standarttan sapan alt sınıf Hollandalı kadınları da "kötü annelik" ve "yurttaşlık" ile damgalamaktadır. Örneğin 20. yüzyıl boyunca değişen sosyo-politik ortama paralel olarak farklı adlarla, toplumsal tabakalaşmanın en altında yer alan ve "uyumsuz" davranışları nedeniyle topluma zarar verici oldukları düşünülen "anti-sosyal aileler" ile ilgili politikalarda da kadınlar, anneler olarak çocuklarını ihmal etmek, ev idaresini bilmemek ya da sağlık kurallarından bihaber olmakla tanımlanıyordu.[17] Bu eksikliklerinin aşılması için "anti-sosyal" kadınlara yönelik olarak ev işlerinde beceri, çocuk eğitimi ve yetiştirilmesi, sağlık gibi konularda bilgilendirilmelerine yönelik eğitimler düzenlenmekteydi (Rath, 1999: 159). Şimdiki dönemin *allochtoon* kadınları gibi, normal toplum yaşantısına adapte olabilmeleri için bir dizi eğitim ve proje sürecinden geçmeleri gerekmekteydi.

Yarı-zamanlı "ev hanımı sözleşmesi" ve göçmen kökenli kadınlar

Kadınların ev ile tanımlanması ise modern dönemlerde, endüstriyel ve iktisadi değişimlerle işbirliği içinde gerçekleşen bir ideolojik olgunlaşma sürecinin ürünüdür (Simonton, 1998: 87). Kadınların doğasının evin özel alanında ötekilerin bakımını sağlamak için özellikle uygun olduğu yolundaki "evcimenlik kültü" kadınların aile ekonomisindeki önceki iktisadi faaliyetlerini kaybettikleri bir dönemde gerçekleşmişti (van Drenth & de Haan, 1999: 16). Ancak bu kadınlık kültü karşısında kadınların konumu oldukça nüanslıydı. Simonton'un da (1998: 87) belirttiği üzere bu "kadınlık kültü pek çok orta sınıf kadını için de asla tam anlamıyla tatmin edici olmayan ancak işçi sınıfı kadınlar için daha karmaşık etkileri olan tam bir burjuva ideolojisi idi. Ancak normatif evcimenlik dili herkesi etkilemişti" (Simonton: 1998: 87). Rybcinski'ye (1986) göre, Hollandalılar günümüzdeki, çekirdek aile için bir inziva yeri olarak "ev" nosyonunun sorumlularıdır. Yazar burjuva çağının iki temel keşfi olan mahremiyet ve evcimenliğin öncelikle Hollanda'da belirmesinin şaşırtıcı olmadığını belirtmektedir (De Vries, 2005: 148'den alıntı). Ünsal ve De Vries'ın da dikkat çektiği gibi, burjuvazinin kültürel evreninin köklenmeye başladığı 17. yüzyılda ünlü Hollanda ressamlarının[18] tuvallerine yansıyan temiz, berrak ve düzenli ev mekânları bu evcimenlik kültünün yansıması olarak kabul edilmektedir (De Vries, 2005: 148; Ünsal, 2004: 148). Rybcinski, Hollanda'da hanelerin çok erken bir dönemden itibaren küçük oluşu, ev işleri için ücretli yardım almanın burjuvazi arasında dahi sıkça rastlanan bir olgu olmaması ve evcimenlik kültünün, "evin feminizasyonu" olarak adlandırdığı, farklı sınıflardan ka-

17 Kadınlar için hane içini örgütleme kapasitesi ile ilişkili olan asosyallik, erkekler için çalışma kültürleri ile ilgili bir meseleydi (Dercksen ve Verplanke, 1987: 247, aktaran van der Haar, 2007: 59).

18 De Vries bu konuda özellikle Vermeer, de Hooch ve de Witte'yi anmaktadır.

dınların ev işlerinden sorumlu olmasına dayanan bir modeli pekiştirdiğini öne sürmektedir (de Vries, 2005: 148'den alıntı). Kadınların eviçi rolleri ve Hollanda evlerinin derli-topluluğu ve parlaklığına eşlik eden çekirdek ailenin önemi evi giderek kadınsı bir kontrol alanı haline getirmiştir.[19] Refah devleti sürecinde bakım işi kimi yönlerden kamusal alana uzanarak bir uzmanlık ve kurumsallık kazanmakla birlikte, farklı biçimlerde de olsa hanenin dünyası ile kamusal arasındaki ayrım varlığını sürdürdü. Bir başka deyişle kadınlar açısından evcimenlik kültü, refah modeli içine farklı yollarla dahil edildi. 20. yüzyılın özellikle 1960'ların bireyselleşme ve özgürleşme dalgası, eğitim, iş piyasasına katılım, ailenin sorgulanması vb. eğilimleri ile genel olarak Hollanda toplumu ve özel olarak da kadınların konumunda önemli gelişmeler yaratsa da, hane ve annelik Hollandalı kadınların iş piyasasındaki konumlarını belirleyen temel unsur olarak kalmıştı. Bu çerçevede tam da, refah sisteminin yeniden yapılanmaya başladığı, *maternal* refah düzenlemelerinin yerini, yarı-zamanlı ve esnek bir "serbest" istihdam piyasasının aldığı bir dönemde, Batı'da yükselişe geçen bu "iyi ebeveynlik/annelik" standartlarının, Hollanda *burgerlijk* kültür[20] ve evcimenlik kültünün, neo-liberal ve neo-muhafazakâr argümanlarla harmanlanmış şekliyle yeniden kurumsallaşması olarak görülebilir. Bu çerçevede, "iyi annelik" normları, bu orta sınıf normlarından sapan annelikleri, "sorumsuz", "yetersiz", "kötü" annelikle damgalarken, göçmen kökenli kadınlar gerek sınıfsal konumları gerekse dil sorunu ve "ötekileştirilen" farklılıkları temelinde bu damgalamadan daha çok etkilenmekte, bu durum özellikle entegrasyon ve yurttaşlık ile ilgili meselelerde bir "problem kategorisi" olarak temsil edilerek, bunların dramatikleştirilmesine katkıda bulunmaktadır. Bu doğrultuda "iyi annelik" söylemi, göçmen kökenli kadınların annelik pratiklerinin ötekileştirilme ve etnikleştirilmesine hizmet etmektedir. Feminist kuramdaki farklılık ve özcülük tartışmalarının, bu deneyimler üzerinden okunması, "farklılık" meselesinin hem gündelik pratiklerle yeniden üretilmesi hem de ka-

19 De Vries, Hollandalı kadınların hane etrafında gelişen kontrol alanının, evi doğum için uygun bir alan haline getirdiğine, bugün evde doğum pratiğinin Hollanda'da pek çok Batı ülkesinden hiç olmadığı ölçüde yaygın olmasının evin kadınların kontrol ve denetim hatta özgürleşme sürecinde büyük rolü olan (sosyal annelik gibi) bir alan olarak öne çıkması ile ilgili olduğuna işaret etmektedir (*a.g.e.*, 2005).

20 *Burgerlijk*, Ingilizce *civic* sözcüğünün Hollandaca'daki karşılığıdır. *Burger*, burjuvaziye gönderme yapsa da, erken modern dönemin kent sakini ya da bir ülkenin yurttaşı anlamına gelmektedir. Van Dale Sözlüğünde *burgerlijk*'in İngilizce karşılığı olarak orta sınıf, burjuvazi, burjuva, geleneksel, orta sınıf ve sivil, *civic* terimleri kullanılmaktadır. *Burgerschap* ise yurttaş anlamına gelmektedir. Hollandalı ünlü kültür tarihçisi Johan Huizinga *Hollandanın Ruhu* adlı kitabında "biz Hollandalılar- avukat ya da şair, baron ya da işçi fark etmez, hepimiz *burgerlijk*'iz" derken Hollanda'da egemen *burger* ruhunun sınıflar arası mesafeyi kapatan bir şey olduğunu ileri sürmekteydi. Huizinga, Hollandalıların, aynı orta sınıf zihniyetini paylaştığını belirtirken *burger*'i sosyal değil kültürel bir kategori olarak ortaya koymakta idi (te Velde, 1993: 71). Sivil kelimesinden farklı olarak *civic*, kentle ilgili, kente dair bir çağrışımı ve de Huizinga'nın vurguladığı anlamda bir "ruhu", "zihniyeti" ifade etmektedir. Yurttaş olmaya dair ahlâki bir kod, bir ruh ve zihniyet olarak *burgerlijk* yalnızca yurttaşa değil, arka planda orta sınıfın değer, ruh ve davranışına gönderme yapmaktadır.

dınların "etnikleşmeye" karşı mücakere ve mücadele yollarını anlamak bakımından önem taşımaktadır.

Hollanda'da orta sınıf-yerli kadınların toplumsal cinsiyet rol modelleri, "iyi annelik" hatta "iyi yurttaşlık" için bir model olarak belirmektedir. Böylelikle okul sistemi içerisindeki etnik damgalanma, ayrımcılık gibi sorunlardansa "kötü ebeveynler", "ilgisiz anneler", "cahil veliler" sorunu ön plana çıkmaktadır. Hollandalı kadınların, özellikle 80'li ve 90'lı yıllarda kadınların iş piyasasına katılımını teşvik eden hükümet politikalarının ürünü olan, yarı zamanlı çalışma ve yarı zamanlı annelik birleşimi rol modelleri, özellikle küçük çocuğu olan annelere, okul mesaisini işleri ile birarada yürütme imkânını vermektedir. Fortuijn'in (1996) belirttiği gibi "toplumsal cinsiyet sözleşmesi" bakımından Hollanda toplumu bir "ev hanımı sözleşmesi" modelini sürdürmektedir.[21] Bu model, kadınlar için yarı-zamanlı bir iş piyasası ile desteklenmektedir. Kadınların ücretli işgücüne daha yoğun olarak katılmaya başlaması sonrasında dahi, toplumsal cinsiyet rejimi erkeğin ekmek kazanan kadınınsa temelde bakım işini yarı zamanlı ücretli bir işle kombine ettiği "bir buçuk modeli" olarak adlandırılan bir aile formunda devam etmiştir. Son dönemlerde kadın politikaları, Hollandalı kadınların "özgürleşiminin tamamlanmış olduğu" kabulü ile neredeyse bütünüyle göçmen kadınlara odaklanmakla birlikte, özellikle iş piyasaları, ücretler ve yönetsel kademeler açısından veriler "tamamlanmış bir özgürleşimi" yansıtmaktan uzaktır.[22] Hollanda'da kadınların işgücüne katılım oranları hâlâ pek çok Avrupa ülkesinin gerisindedir. Çalışan kadın sayısı artsa da, çalışma saatleri, ücretler ve geçici iş sözleşmeleri ile ilgili veriler toplumsal cinsiyet eşitliğini yansıtmaktan uzaktır. Son verilere göre Hollanda'da çalışan kadınların hemen hemen % 70'i yarı zamanlı olarak çalışmaktadır[23] (Merens ve Hermans,

21 Fortuijn, Hollanda'da dükkânların ve kamusal hizmetlerin saatlerine ilişkin yasal sınırlamalar ile kurumsal çocuk bakım olanaklarındaki sınırlamaların gündelik yaşamın çeşitli alanlarında bu sözleşmenin etkisini gösteren örneklerden birkaçı olduğuna değinmektedir (1996: 217). Örneğin bankalar saat 4'te, postaneler 5'te kapanmaktadır. Şehrin merkezinde dahi alışveriş merkezi ve dükkânlar saat 6'dan önce kapanmaktadır. Kamusal çocuk bakımı kısıtlıdır – kreşlerdeki yer kapasitesi 3 yaş altı çocukların % 5'inden azdır (a.g.e., 217).

22 Bu kabul ile kadın-erkek eşitliği alanında oluşturulan özel birimler kaldırılmış, bu konu ile ilgili araştırma alanlarına da mali kaynak ayrılmamaya başlanmıştır. 2007 başlarında bu konu ile ilgili bir araştırmada Hollanda'da kadın özgürlüğünün artık sistematik ve yapısal bir odak olmaktan çıktığı sonucuna ulaşılmıştır (DV 2007). Özgürleşim (*emancipatie*), entegrasyon ile birarada kullanılan ve daha çok göçmen kadınlarla ilgili bir mesele haline gelmiştir. İş yaşamı ve bakım işinin kombine edilmesi yoluyla işleyen yarı zamanlı istihdam örüntüleri, Hollandalı kadınların kamusal yaşama girişlerini meşrulaştıran "haneyi eleştirmeden toplumu haneleştiren" maternal gelenek, Hollanda'nın tarihsel koşullarında gelişen özel bir cemaatçilik ile neo-liberal iktisadi politikaların bir bileşimi olarak görülebilir.

23 Bu durumu 2006 özgürleşim raporunda sunulan kapsamlı verilerden örnekler vererek açıklayabiliriz. Çalışan kadınlar arasındaki ortalama çalışma saatleri 1995'ten bu yana düşme eğilimi göstermektedir. Bu nedenle ortalama çalışma saatlerinin düşmesi, işgücüne katılan kadın sayısındaki artışı nötrleştirmektedir. Küçük çocukları olan kadınların hemen hemen hepsi yarı-zamanlı işlerde çalışmaktadır. 25-49 yaş grubunda ergenlik öncesi yaş gruplarından çocuk sahibi olan çiftlerde, eşlerin her ikisinin de tam zamanlı bir işe sahip olduğu ailelerin oranı sadece % 6'dır. Küçük çocuklu ailelerin % 33'ünde ise erkek tam zamanlı çalışmakta, kadın ise ücretli bir

2009: 26). Yarı zamanlı çalışma, kadınların toplam ve saat başı ücret farklılıkları, uzun dönemli kariyer ve yükselme olanakları, sektörel çeşitlilik ve iş güvencesi açısından çok daha kısıtlı, farklı bir iş piyasası örüntüsüne dahil olmalarına yol açmaktadır.[24] Hollandalı kadın ve erkeklerin çoğunluğu, çocukların yaşı ne olursa olsun haftada iki veya üç gün çalışmanın bir anne için ideal olduğunu düşünmektedir (Merens ve Hermans, 2009: 289). Bu nedenle çalışan çocuklu kadınların neredeyse hepsinin yarı zamanlı çalışması şaşırtıcı değildir. Hollandalı kadın ve erkeklerin çoğunluğu çocukların kendi ebeveynleri tarafından bakılmasının çocuk için en iyisi olduğunu düşünmektedir. Büyük bir çoğunluk formel çocuk bakımına karşıdır. Formel çocuk bakımına direnç 2002'den bu yana özellikle okul saatleri dışında okul çocuklarının bakımı ile ilgili olarak azalmıştır. Bu eğilime paralel olarak, formel çocuk bakımı alan çocukların sayısı bir miktar artmıştır. 0-3 yaş arasındaki çocukların % 25'i haftanın bir kısmını formel/profesyonel çocuk bakımı alarak geçirmektedir. Bu oran 2000'de % 20 idi. Bu oran ilkokul seviyesindeki çocuklar için ise % 6 düzeyindedir (Portegijs, Hermans ve Lalta, 2006: 321-2). Dolayısıyla göçmen kökenli kadınların karşısına çıkarılan "iyi annelik" modeli, eşitlik ve özgürleşim perspektifi bakımından bir hayli sorunludur.

Hollandalı kadınlar, bir hayli toplumsal cinsiyetlenmiş yarı zamanlı ekonomi modeli yoluyla toplam istihdam oranlarının artması ile son dönemlerin göreceli olarak "kazanan" tarafı iken, göçmen kökenli kadınlar iş piyasası alanında son yılların "kaybeden" tarafı olmuştur (Lutz, 1994: 185). 1970'li yıllarda aile birleşimi yoluyla gelen kadınlar, başta tekstil ve gıda olmak üzere imalat sanayinin çeşitli dallarında, Hollandalı kadınların işgücüne katılım oranlarının bugünün çok gerisinde olduğu bir dönemde iş piyasasına girmeye başlamışlardı. 1970 ve 1980'ler başlangıçta işçi kadınlar için oldukça sınırlayıcı giriş ve çalışma koşullarına rağmen, aile birleşimi yoluyla gelen kadınların da düşük ücret ve güç çalışma koşulları ile hızla iş piyasasına girmesi, Erder'in de belirttiği gibi genel olarak Avrupa'da iş piyasalarına ilişkin yapılan hesaplamaları altüst eden, beklen-

işte çalışmamaktadır. Çocukların küçük olmadığı durumlarda da her ikisinin de ücretli işe sahip olduğu ailelerin oranı % 38'dir (Portegijs, Hermans ve Lalta, 2006: 76). Rakamların ortaya koyduğu gibi yarı-zamanlı çalışma, çocuklara bakmak için çalışma saatlerinin ayarlanmasının bir sonucu gibi görünmektedir.

24 Örneğin *15-64 yaş arasındaki kadınların yalnızca % 42'si 2004'te en azından asgari ücretin % 70'ini kazanıyordu ve bu nedenle ekonomik olarak bağımsızdı* (Portegijs, Hermans ve Lalta, 2006: 320). Son yıllarda kadın ve erkekler arasında saat başına ödenen ücret ortalamasındaki farklılık da azalmamıştır. 2004'te kadınlar saat başına, erkeklerin saat başı ücretinin % 81'i kadarını almaktaydı. Hollanda'da gerek özel sektör gerekse kamu sektöründe üst düzey idari görevlerde kadınların oranı da düşüktür. Örneğin belediye başkanlıkları bakımından % 8, temel özerk idari otoritelerin yönetiminde % 3, ülkedeki en büyük 100 şirketin yönetim kurullarında % 6 oranında kadın bulunmaktadır. Akademide tam zamanlı profesörlüklerin ancak % 9'u kadınlardan oluşmaktadır (a.g.e.: 228). 2000'li yılların verilerine göre Hollanda'da sosyal görevlilerin yaklaşık % 80'i kadındır. Bu yoğunluk özellikle alt kademelerde daha da artmaktadır. Bu alanda yönetici pozisyonlarındaki kadınların oranıysa % 47'dir (MadiMonitor [*Monitor voor Maatschappelijke Dienstverlening*] 2003, van der Haar 2007: 17'den alıntı).

medik bir gelişmeydi (Erder, 2006: 303). Ancak bu dönem, tam da formel işçi göçünün sınırlandığı, iş piyasalarının daralmaya başladığı ve imalat sektörünün küçülmeye başladığı bir dönemdi. Gıda, tekstil gibi alanlarda çalışan kadınlar işlerini kaybetmeye başlamış, istihdam olanakları daha çok hizmet sektörünün alt seviyelerindeki, çamaşır, temizlik vb. alanlardaki işler ile aile işletmelerinde "ücretsiz aile emeği" ile sınırlanmıştı. Bu nedenle 1990'lar sonrasının Hollandası gençlik dönemlerinde cips, şekerleme fabrikalarında, konfeksiyon atölyeleri veyahut temizlik firmalarında tam zamanlı olarak çalışan ithal gelinler, Hollanda'ya çalışmaya gelen kadınlar, 1,5. kuşak olarak da adlandırılan ara kuşak kadınlar için çok fazla seçenek sunmamaktaydı. Genel olarak vasıfsız işgücü niteliğinde kabul edilen, eğitim yaşamına Hollanda'da devam etme olanağı bulamayanlar 90'lı yıllarda hızla refah yardımlarının ve sektörünün "müşterileri" konumuna gelmişlerdi. Bir başka deyişle Hollandalı kadınların yarı zamanlı bir iş piyasasına entegre olduğu bir dönemde göçmen kökenli kadınların bir bölümü tam zamanlı işlerinden, sosyal refah yardımlarına, yeni gelenler ise, başlangıçta bu tür sosyal güvencelerden de yoksun olarak en güvensiz çalışma alanları ya da evlere itilmiştir. Neo-liberal politikaların uygulanmaya başlaması ve hizmet alanlarının piyasalaşması sürecine işgücünün "esnekleşmesi" süreci eşlik etmiştir. Diğer yandan da işgücü piyasası keskin bir biçimde kadın veya erkek Avrupalı nüfusun egemenliğindeki, eğitimli çalışanların sabit istihdamı ile karakterize edilen birincil sektör ile göçmenlerin yer aldığı daha zayıf çalışma koşulları ve istikrarsız ikincil sektör arasında bölünmüştür.

Annelik yoluyla dayanışma ve *civic* katılım

Çocuk bakımı ve eğitimi bir yandan da, göçmen kadınların birbirleriyle dayanışma ağlarını geliştirdikleri bir alandır. Ebeveyn rollerini genellikle kadınların üstlenmesi ve okullarla ilişkilerin kadınlar üzerinden yürümesi, kadınların eğitim yaşamındaki kimi sorunlar konusunda daha "tetikte" ve hassas olmalarına yol açmaktadır. Çocukların okul sisteminin nasıl işlediğinin yanı sıra, kaç çocuklu aileye kaç odalı ev "çıkabileceği", okul çağında olan/olmayan çocuklara göre hangi sosyal ödeneklerin, ne zaman alınacağı, belediyenin borçlanma bankasına nasıl başvurulacağı, nereden neyin ucuza alınacağı gibi pratik bilgiler, mahalle kanallarında, kadınlar arası ağlarda aktarılan bilgilerdir. Bu kanallar ayrıca derneklerin ve semtevlerinin düzenlediği faaliyet ve kurslar, kermesler, geziler ve eğlencelerin bilgisinin paylaşıldığı, örgütlü faaliyetlere katılımın şekillenmeye başladığı kanallardır.

Ayrıca çocukların okul çağına gelmesi, ilk dönemlerde daha izole bir yaşam süren kadınlar, gündüzleri kayınvalide otoritesi altında yaşayan kimi "ithal gelinler" için de arkadaşlıklar geliştirme, Hollanda'yı tanıma dönemidir. Semtevi ve derneklerle ilişkiler de genellikle bu dönemlerde kurulmaktadır. Nitekim

Slotervaart belediyesinin göçmen mahallelerindeki ebeveyn-çocuk merkezlerinde Türk ve Faslı annelere yönelik olarak düzenlediği, ana dillerinde bilgilendirme toplantıları ve kurslara ilişkin broşürlerden bir örnek [Ocak 2008]

semtevleri genellikle ilkokulların yanında veya çok yakınında yer almakta, hatta bazı okul binalarının içinden de semtevine bir giriş kapısı bulunmaktadır. Kadınlar çocuklarını okula bıraktıktan sonra bu semtevlerindeki kahve sohbetlerine, bilgilendirme günlerine katılmaktadır. Bu nedenle Seçkin'in dediği gibi "*çocuğun okula başladı mı, Hollanda'da evde durmak mümkün değildir.*"

Okulların veli katılımına yönelik programları, çocuk yetiştirilmesi ve eğitimine yönelik kursları nedeniyle kadınlar öncelikle bir "ebeveyn olma" sürecinden geçmektedirler. Ayrıca ilkokula başlayan çocukların okula götürülmesi, öğlen yemeğinin yedirilmesi, okuldan alınması ücretli bir işe sahip olmayan kadınları gündelik bir okul döngüsüne dahil etmektedir. Bu döngü çocuklar kendi başlarına eve gidebildikleri, karnını doyurabildikleri döneme dek sürmektedir. Hollanda'da "*sleutel kinderen*" yani anahtar çocuğu diye bir deyim vardır. Bu, evin anahtarının çocuğa verilebildiği dönemi anlatır. Çoğu anneler çocukları "*sleutel kinderen*" yaşına geldiklerinde bu mesaiyi esnetebilmekte, diğer örgütlü faaliyetlere daha çok zaman ayırabilmektedir.[25] Annelik göçmen kadınların Hollanda kurumları ile ilişkilerini hızlandıran ve "göçmen kadın" kategorisinin de yeniden üretildiği bir alandır aynı zamanda.

Civic katılım literatüründe sosyal ağlar ve sosyal sermayeyi temel alan kuramsal yaklaşımlar açısından bir yandan annelik, pek çok kadını ücretli işten uzaklaştırdığı için sosyal izolasyona yol açan ve böylece *civic* katılımı olumsuz etkileyen bir iş olarak görülür (Herd ve Meyer, 2002: 670). Ancak bunun hane içinde ücretsiz bakım işine ayrılan zaman ile ilişkisine pek değinilmez. Daha çok sosyal ağlar açısından konuya yaklaşılır. Bu yaklaşım, *civic* katılım faaliyetlerinin kamusal alanda, annelik faaliyetlerinin ise özel alanda tanımlanmasından kay-

25 *"Sleutel kinderen diyor Hollandalılar, bir ipe anahtarı bağlayıp çocuğun boynuna asmak demek bu. Hollandalı kadınlar için yeni bir dönemin başı sayılıyor"* diye özetlemişti görüştüğüm kadınlardan biri bu kavramı.

naklanmaktadır. Sosyal sermaye ve *civic* katılım kuramcıları aileye *civic* değerlerin üretimi ve aktarılması açısından değer verir (Putnam, 2000). Ancak aile alanındaki ücretsiz emek ve harcanan zaman ve toplumsal cinsiyet ilişkilerini sorunsallaştırmazlar. Bu anlamda ücretsiz bakım emeğini sosyal izolasyona yol açması nedeniyle ücretli iş karşısında değersizleştirirken bir yandan da, aileyi bir sosyal sermaye biçimi olarak önemserler (Putnam, 2000). Halbuki Herd ve Meyer'in de altını çizdiği gibi, *civic* katılım açısından önemli olan ailenin kendisi (yani evli olmak ya da çocuk sahibi olmak) değil, bakım işi için harcanan emektir. Sosyal sermaye kuramı, *civic* katılımın ücretsiz bakım emeği ve ilişkileri ile tetiklendiğini görmezden gelmektedir. Sosyal sermaye kuramlarında aile ve aile yoluyla kurulan ağlar içinde bulundukları güç hiyerarşilerinden bağışık olarak ele alınmaktadır. Kadının ücretsiz bakım emeği sorumluluklarını orantısız olarak üstlenmesi, bir yandan aile dışı ağlar ve sosyal sermaye açısından karşı cinse daha fazla zaman sağlarken, diğer yandan bizzat bu bakım işinin kapsamı nedeniyle kadınların kendisi bu alanda yeni başka sosyal ağlar içine girerler. Bir anlamda farklılaşan bir *civic* katılım alanı yaratırlar. Örneğin okullar, sağlık kurumları bakım ilişkisini çevreleyen ilk çeperde yer alan kurumlardır. Üstelik göçmen anneler örneğinde bakım işi çerçevesinde kurulan ağlar sadece toplumsal cinsiyet hiyerarşileri açısından değil, sınıf ve etnisite temelli hiyerarşilerle de çevrilidir. Burada kurulan ilişkiler çatışmalı ve kimi zaman birbiri ile çelişik yöndedir. Bir yandan ebeveynlik ve velilik faaliyetleri dolayısıyla kadınlar okullardaki ırkçılık, ayrımcılık gibi pratikler karşısında tetikte olmakta ve kimi zaman da gerek okullarda gerekse diğer refah kurumlarında bir mücadele alanı geliştirebilmektedirler.

Annelik yoluyla etnik damgalanma ve ayrımcılığa karşı direncin geliştirilmesi

Göçmen mahallelerinde okullar, öğrencilerinin çoğunluğunun göçmen olmaya başlamasıyla açık bir şekilde "*zwarte school*" yani "siyah okul" olarak adlandırılmakta, bu okullar eğitim kalitesi bakımından da "düşük statüde" kabul edilmektedir.[26] Yapılan bir araştırmada bu mahallelerde yaşayan Hollandalı çocukların çoğunluğunun kendi mahalleleri dışındaki ilkokullara devam ettiği, Türk ve Faslı çocukların ise genellikle mahallelerindeki ilkokullara gitmekte oldukları belirlenmiştir. İlkokul öğrencileri arasında yapılan bir istatistiki araştırmada, 1991 ve 1996 arasında kendi mahallelerindeki ilkokullara giden Hollandalı ço-

26 Okullara referansla "siyah" ve "beyaz" nitelendirmesi, belli bir okula devam eden öğrencilerin etnik arka planını tanımlamak için 1970'lerden beri kullanılmaktadır. Beyaz okullar öğrencilerinin tamamı veya büyük çoğunluğu Hollanda-Avrupa kökenli olan okullar için kullanılırken, siyah okullar diğer etnik kökenden öğrencilerin yoğun olarak bulunduğu okullar için kullanılmaktadır. Bu kategorileştirme popüler söylemde olduğu kadar bilimsel ve siyasal söylemde de sıklıkla kullanılmaktadır (Vedder, 2006: 37).

cukların oranının % 60'tan % 46'ya düştüğünü saptamışlardır (Blok vd., 2001: 23). Slotervaart, Bos en Lommer gibi semtlerde yeterli okul sayısı olmasına rağmen, Hollandalı aileler bilinçli olarak mahalle dışındaki okulları seçmektedir. "Beyaz kaçış" olarak adlandırılan bu eğilimin Hollanda okul sistemini iyice kutuplaştırdığı tartışılmaktadır. Bu süreç birbirini izlemekte, okullar "siyah okul" olarak adlandırıldıkça, eğitim kalitesi daha da düşmekte, ilkokul sonrası eğitim kademesinin belirlenmesinde de büyük sorunlar yaşanmaktadır. İlkokullardaki CITO sınavı ve öğretmen tavsiyeleri, benim görüşmelerimde de çocuğu olan kadınların en temel meselelerindendi. Özellikle çocukları "siyah okullara" devam eden annelerin bir kısmı okuldaki deneyimlerinden hareketle etnik damgalanmaya ve okullardaki ayrımcılığa karşı direnç geliştirmeye, mücadele etmeye başlamışlardır.

Örneğin Slotervaart semtinde küçük oğlunun okuduğu ilkokulun 5 veli ve öğretmenden oluşan idari danışma biriminde (*medezeggenschapsraad-MR*) görev alan Gül, okullardaki sorunlar ve *allochtoon* velilere karşı önyargılarla mücadele ediyordu. Ebeveyn rollerini genellikle kadınların üstlenmesi ve okullarla ilişkilerin kadınlar üzerinden yürümesi, kadınların çocukların eğitimi, sağlık, mahalle ve çevre ile ilgili belli konularda ortak tepkiler geliştirmelerine de yol açmaktadır. Özellikle okullarda iki-dilli çocuklara yönelik eğitim perspektiflerinin yerleşmemiş olması, dil sorunları nedeniyle çocuklara başarısız yahut zeka geriliği şüphesiyle yaklaşılması gibi konular görüşmelerimde defalarca yinelenen çatışma alanlarıydı. Aslı (41), 5 yaşındaki kızının iki-dilli olması nedeniyle okulda yaşadığı bir sorundan yola çıkarak "*Neredeyse ikna olacaktım kızımın öğrenme güçlüğü olduğuna. Dili az bilince, karşı çıkamıyorsun, yeterince konuşamayınca seni de aptal zannediyorlar*" diyerek okullarla göçmen ebeveynler arasındaki gerilimi özetliyordu. Aslı bu mücadele sürecinde öğretmenlerin aslında iki-dilli çocukların eğitimi ile ilgili "hiçbir şey bilmediğini" fark ederek, meseleyi ve mücadelesini bu noktaya yönelttiğini anlatmaktaydı. Türkiye'de "borderline" kişilik bozukluğu teşhisi konması üzerine kızı Hollanda'da bir kliniğe yatırılan, ancak yıllarca kızının psikiyatrik rahatsızlığına "kültür farklılıkları" nedeniyle bir türlü teşhis konulamayan Gülcan'ın kızıyla ilgili olarak verdiği mücadele, Şule'nin, çocuklarını zamanında yatırmasını öğütleyen uzman ile ilgili olarak söyledikleri ya da Özlem'in karşı tarafın konumunu sorgulayan anlatısı da, egemen normlar ve hiyerarşik bir "ötekilik" konumuna karşı müzakere ve direnme çabasını yansıtıyordu:

> Çocuğumu ödüllendirecekmişim. Yok ben sevgimi gösteremiyormuşum. Tepem attı biraz da. Kadın ben ne dersem, bir cevap buluyor. Önündeki kâğıda işaretler falan koyuyor... Bana ısrarla 'çocuğunu yedi buçukta yatırmazsan olmaz' diyor. Ne alakası var yani bununla? Dedim benim çocuğum her zaman yedi buçukta yatamaz. Ev gezmelerimiz olur, arkadaşları ile oynar biraz falan. Tamam ben de uykusunu alsın isterim ama öyle onun dediği gibi zır zır ağlatarak çocuğu, arkadaşları dışarıdayken mümkün

değil yatıramam. Şart mı yani, o gün 9'da 10'da uyusa n'olacak? Belki daha iyi olacak çocuğa. Hep seninki mi doğru yani? (Şule, 41)

Siz, biz, hepimiz her şeyi değiştirme gücüne sahip olan insanlarız. Çünkü bu belediyedeki memur, uzman falan denilen insanların kalitesi de tartışılır. Şimdi kim ki, bir çırpıda o kararı verebiliyor. Ben onlara da diyorum, bakın bunu diyorsunuz ama senin ölçün ne? Ben senin Hollandacanın iyi olup olmadığını dahi bilmiyorum ki.. Anadilin diye dil uzmanı mısın yani. İki-dillilik hakkında ne biliyorsun? Ya da iletişim sorunları var diyorsun, ama senin iletişimle ilgili bilgi düzeyin ne? Onun için bilmediğin bir şey ise hüküm yürütemezsin. O zaman bizim etkilememiz lazım o insanları. Biz sanki onların söylediği şeyler doğrudur, bunlar herhalde biliyorlardır demememiz lazım. O halde bir de ben bileyim, bir de bana anlat demeniz lazım. (Özlem, 43).

Semtteki "siyah" okulda çocukların yaşadığı kimi problemler, bu platformlardaki diğer kadınlar için de yakıcı sorunlardandır ve buradaki deneyim ve bilgi paylaşımı kadınların harekete geçmesinde etkili olmaktadır. Örneğin Esra (54), bu sorundan hareketle diğer velileri de toplayarak ilkokulun önünde "*demonstratie*" (gösteri) örgütlenmesinde rol oynamıştır. Ya da Nazan (40) yaşadığı mahallede park yerlerinin paralı hale gelmesi, yaşadıkları konutu kentsel yenileme nedeniyle boşaltmak zorunda kalması karşısında semt sakinleri komitesinde aktif çalışmalar yürütmüş, belediyenin geri adım atmaması üzerine de semtteki kadınlarla bir yürüyüşün örgütlenmesine katılmıştır. Özellikle mahallelerindeki kentsel yenileme nedeniyle sosyal konutlarını bırakmak durumunda kalmak, "siyah okullarda" çocuklarının eğitimine ilişkin ayrımcılık deneyimi veyahut sıklıkla kullanılan bir kentsel hizmetin paralı hale gelmesi veya pahalanması gibi durumlarda, aktif katılım bir aktivist yurttaşlık deneyimine dönüşebilmektedir. Ancak hanenin etrafında şekillenen bu türden güncel ve "yakıcı" gündemlerin siyasallaşması, ancak bu gündemlerle harekete geçebilecek sosyal hareket ve siyasal söylemlerle kurulacak ilişkiye bağlıdır.

Doyal ve Gaugh'un faillik yoluyla ifade edilen basit otonomi ile hangi düzeyde olursa olsun siyasal süreçlere katılımı gerektiren eleştirel otonomi arasında yaptığı ayrım bu noktada açıklayıcıdır (1991: 68-9). Bazı yazarlar da faillik duygusu ile güçlenme (*empowernment*) ve siyasal eylem arasındaki bağı şu şekilde kurmaktadırlar: "*Power within*" yani "içerde güçlenme" bireysel bir faillik duygusudur. "*Power with*" yani "ile güçlenme" diğerleri ile birlikte bir şeyler yapabilmeye işaret eden üretici ve kolektif bir güce vurgu yapar. Son olarak "*power to*" yani "bir şeye güç" ise gelişme ve çoklu beceri ve yetenekleri kullanabilmek anlamına gelir (Townsend vd., 1999; Martin, 2004: 16'dan alıntı). O'Sullivan da benzer bir şekilde güçlenmenin dört farklı niteliği arasında ayrım yapmaktadır: Araçsal güçlenme, kişinin bilgi, iletişim, okur-yazarlık vb. beceriler kazanması yoluyla sağlanmaktadır. İfade edici güçlenme ise, güven ve hak savunma gibi donanımların kazanılmasıdır. Kişinin içinde yaşadığı toplumu sorgulaması eleş-

tirel, değiştirme yönünde eylemde bulunması ise aktivist bir güçlenme anlamına gelmektedir (1993: 195-196). Kuşkusuz kadınların kamusal faaliyetleri, "aktif olmak" nedeniyle onlara belli bir güçlenme ve otonomi sağlar. Bir başka ifadeyle bu deneyimler kadınların hem özsaygılarını pekiştiren bir "içeride güçlenmeye" hem de özerklik ve birlikte bir şeyler yapabilme anlamında bir "kolektif güçlenmeye" zemin hazırlamaktadır. Bunun siyasal bir aktivizme dönüşüp dönüşmemesi belli koşullara bağlıdır. Sosyal katılım ile siyasal katılım arasındaki sınır bulanıktır. Siyaset sosyologları, siyasal davranışların temeli olarak özel sosyal alanın araştırılması gerektiğini belirtmişlerdir. Örneğin "*pre-politics*", "*para-politics*", "*meta-politics*", "*infra-politics*" ya da aşağıdan politika gibi kavramlar özel ve kamusal faaliyetlerin birbirlerinin içine geçmişliğini göstererek, siyasal olanın alanını genişletmeyi hedefler. Ancak bu türden katılım alanları "sosyalin ölümünün" ilan edildiği bir dönemde, kentsel yönetişimin *civic* katılım, bireysel sorumluluk ve topluluk ethosu ile kolayca apolitikleştirilebilmektedir.

Sonuç yerine: Annelik söylemi karşısında göçmen kadınlar

Annelik söylemi çocukların nasıl yetiştirilmesi gerektiğine ilişkin "egemen bir dizi kültürel repertuarı" içerir (Lareau, 2003: 4). Ancak burada kullanılan anlamda annelik söylemi, çeşitli aktörlerin aktif olarak katıldığı, aile, eğitim gibi kurumların söylemsel alanları ile ilişki içerisinde bulunan dinamik bir alanı işaret eder. Dolayısıyla statik ve salt disipline edici bir söylem kavrayışının ötesinde, dinamik ve çekişmeli bir alan olarak belirir. Araştırma sürecinde göçmen kadınların gerek okullar gerekse diğer refah kurumları karşısında annelikleri üzerinden gelişen sosyal ilişkilerine böyle bir perspektiften yaklaşmaya çalıştım. Dolayısıyla kadınların annelik söylemi karşısındaki konumlarını, kısıtlamalar ve disipline edici yönler kadar, direnme ve faillik formlarını da dikkate alarak anlamaya çalıştım. bell hooks'un belirttiği gibi, farklı alanlarda ikincilleştirilmelerine/ezilmelerine rağmen, kendi hayatları üzerinde göreceli de olsa belli ölçülerde kontrol sahibi oldukları inancı ile kadınlar kendilerini yalnızca "kurbanlar" olarak görmezler (hooks, 1984: 45). Geleneksel annelik ve ebeveynlik rolleri nedeniyle Hollanda kurumları ile mahalle düzeyinde yoğun ilişkiye geçen kadınlar, toplumsal cinsiyet ilişkileri bakımından kimi değişimler yaşamakta, kendi cinsiyet kimliklerini yeniden tanımlama çabası içerisine girmektedirler. Ancak burada farklı konumlanma ve stratejiler kullanmaktadırlar.

Görüştüğüm kadınların bir kısmı, Hollandalı kadınlarla kendilerini kıyaslarken, "ailesini akşam yemeğinde sofranın başına toplayabilmek", "akşamları çocukları ile birlikte geçirmek" gibi kimi geleneksel cinsiyet rollerini, Hollandalı kadından "üstün" yanları olarak sıralayarak bir karşı taktik de geliştirmektedirler. Burada etnik farklılaşma, toplumsal cinsiyet rolleri üzerinden yeniden tanımlanmakta ve ötekine karşı bir güçlenme stratejisi olarak kullanılmakta-

dır. Nitekim aynı kadınlar cinsiyet eşitliği açısından kendi eşleri ve Hollandalı erkeklerden söz ederken "*bizde erkekler çok şımartılıyor*", "*bizimkilerin bunlar gibi olması için kırk fırın ekmek yemesi lazım*" gibi ifadelerle tam tersi bir tanımlama yapmaktaydı. Kadınların ebeveynlik sorumluluklarını yüklenmesi nedeniyle eğitim kurumları ve psikologlar, öğretmenler, diyetisyenler gibi uzmanlarla girdikleri sosyal ilişkiler içerisinde, gerek dil problemleri gerekse sisteme yabancılıktan kaynaklanan sorunları ile baş etmede de farklı stratejiler kullanmaktadırlar. Anneler yaşadıkları duygusal güçsüzleşme ve "radikal bir ötekilik" konumu karşısında sessizleşip geri çekilebildikleri gibi kurumlarla mücadele sürecine de girebilmektedirler. Seçtikleri yol ne olursa olsun, onların yaşadıkları deneyimler ve konumları uzmanlar ve kurumlar gözünden normlara uymamaktadır. Müdahale ve müzakereci olduklarında, "bilip bilmeden her şeye karşı çıkmakla", "kavgacı" veya "saldırgan" olmakla suçlanmakta, geri çekildiklerinde ise kötü yetişen göçmen gençlikten sorumlu "duyarsız anneler" olarak kalmaktadırlar.

Grup temelli örgütlenmeler, sosyal hizmet sağlayıcıları ve eğitim kurumları, eski ve yeni göçmenlerle "evsahibi" ülke arasındaki ilişkilere aracılık eder. Bu kurumlar, göçmenlerin yurttaş olduğu veya yabancı uyruklu ya da yabancı olarak "kontrol edildiği" alanları düzenleyerek toplumdaki etnik, sınıfsal ve hiyerarşik yapıları üretir/yeniden üretirler. Göçmen kadınları bir problem kategorisi olarak ele alan refah programları, çocuk bakımı ve ebeveynlik eğitim programları kadınlar açısından pratik kimi yararlar sağlasa da, özgür eylem alanları yaratılması açısından dezavantajlı grupları diğerlerinden daha fazla yoksun konumda bırakabilmektedir. Ancak bu kurumlar bir yandan da, göç tarafından dönüştürülen ve bu düzenleyici alanlarla bir çelişki olarak ortaya çıkan göçmen kültürü ve pratiklerince de değiştirilebilmektedir (Hall, 1996: 434). Göç tarihi içerisinde Hollandalı-Türkiyeli kadınların refah kurumlarındaki gönüllüler, uzmanlar, görevliler ve katılımcılar olarak aktif katkılarının da gözden kaçırılmaması gerekir. Her şeyden önce, göçmenlerin "misafir işçiler" olarak görüldüğü dönemden itibaren göçmen kadınlar, göçmen topluluğuna yönelik kimi hizmetlerin sağlanmasında önemli roller üstlenmişlerdir. Bugün kapsamlı bir refah ve entegrasyon "sektörünün" içerisinde yerleşik hale gelen kimi proje ve programların temelinde, gönüllü faaliyetler yoluyla topluluk hizmetlerini örgütleyen göçmenler bulunmaktaydı.[27] Değişen siyasi ve iktisadi bağlam, göç konusundaki söylem, refah devletinin çözülmesi ve neo-muhafazakâr/neo-liberal gündemler, göçmen kadınların özgürleşme alanlarını da etkilemiştir.

27 Örneğin 1970'lerde kurulan Hollanda Türkiyeli Kadınlar Birliği (HTKB), hem bu alanlarda varlık gösterebilmek (sosyal hizmet, eğitim vb.) hem de eşitlik ve özgürleşim mücadelesinde Hollandalı kadın örgütleriyle de işbirliğine gitmek için önemli çabalar göstermişti. 1970 ve 80'li yıllarda HTKB kadrolarında yer alan kadınların pek çoğu, göçmenlere yönelik sosyal faaliyet ve programların biçimlenmesinde de aktif rol oynamışlardır.

Bu çalışmada kadınların annelik deneyimlerinin nasıl hem kamusal hem özel alandaki pratikleri içerdiğini, onların Hollanda kurumları ile ilişkilerini hızlandıran ve "göçmen kadın" kategorisinin de yeniden üretildiği bir alan olduğunu keşfettim. Okullarla ve bu kanaldan semtevi ve dernek faaliyetleri ile kurulan ilişki, ilk dönemlerde belli bir sosyal izolasyon içinde yaşayan kadınların çevresini genişletmek ve Hollanda kurumları ile tanışmak için bir olanak yaratsa da, eşitlik ve adalet temelli sosyal hareketlerin yokluğunda, bu kurumlar karşısındaki konumlarında önemli değişiklikler yaratmamaktadır. Amsterdam'ın etnik mahallelerinde göçmen kadınların gündelik yaşantılarında deneyimledikleri kaygı ve güvensizliklerden kaynaklanan ve sürekli yinelenen endişeler, Skeggs'in belirttiği gibi "duygusal bir travma anlatısı" olarak ortaya çıkmaktadır (Skeggs, 1997: 166). Görüştüğüm kadınlardan bu tür faaliyetlere katılımcı olarak dahil olan pek çoğu, kendi kimlik ve öznelliklerinin ifadesinde de bu egemen patoloji anlatısına sıklıkla başvurmaktadır. Özellikle Hollanda örneğinde bu alanın, sözleşmeye dayalı ilişkiler çerçevesinde şekillenen entegrasyon sektörü ve söylemi tarafından kolonileştirildiği düşünüldüğünde, göçmen kadınların "eksik yurttaşlar" olarak tanımlanarak girdikleri "müşteri" konumunun, özgürleştirici bir eşitlik ve adalet talebi yaratmak açısından problemli olduğunu söyleyebiliriz. Ancak feminist kuram ve siyaset, kadınların anneliklerini düzenleyen hegemonik söylemin gücünü kabul etmekle birlikte, farklı direnme ve değiştirme olanakları üzerine düşünmekte ısrarcı olmalıdır.

KAYNAKÇA

Bevelander, P. & S. Groeneveld. 2006. "Patterns of Transition: Female Native Dutch and Ethnic Minority Employment Patterns in the Dutch Labour Market, 1991 and 2002." *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 32:785-807.

Blok, H., S. Musterd, ve W. Ostendorf. 2001. *Spatial dimensions of urban social exclusion and integration. The case of Amsterdam.* Amsterdam: Urbex Series.

Bora, A. 2005. *Kadınların Sınıfı. Ücretli Ev Emeği ve Kadın Öznelliğinin İnşası.* İstanbul: İletişim.

Brooks, A. 2007. "Feminist Standpoint Epistemology", *Feminist Research Practice*, S.N. Hesse Biber ve P. Leavy (der.), Thousand Oaks, Calif.: SAGE Publications.

Brah, A.. 1996. *Cartographies of Diaspora. Contesting Identities.* Londra: Routledge.

Cole, B. 2007. "Mothers, gender and inclusion in the context of home-school relations." *Support for Learning*, 22:165-173.

Conell, R.W. 1987. *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics.* Stanford, Cal.: Stanford University Press.

Cordus, J. 1995. "Home-based programmes for early childhood intervention as a starting-point for integration of immigrant women," *Immigrant Women and Integration.* Community relations, Directorate of Social and Economic Affairs,Council of Europe Press.

Direk, Z. 2007. "Judith Butler: Toplumsal Cinsiyet ve Bedenin Maddeleşmesi". Z. Direk (der.), *Cinsiyetli Olmak. Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar* içinde. İstanbul: YKY Cogito.

Doyal, L. & Gough, I. 1991. *A Theory of Human Need.* Basingstok: Macmillan

van Drenth, A. & de Haan, F. 1999. *The rise of caring power.* Amsterdam: Amsterdam University Press.

Erder, S. 2006b. "Uluslararası Göç Sürecinde Kadının Gündeme Gelişi ve 'Getto'daki Kadın". S. Erder (der.), *Refah Toplumunda Getto* içinde. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 299-320.

Everingham, C. 1994. *Motherhood and modernity: an investigation into the rational dimension of mothering*. Buckingham: Open University Press.

Glenn, E. 2002. *Unequal freedom: How race and gender shaped American citizenship and labor*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Hall, S. 1996. *Gramsci's relevance for the study of race and ethnicity*. Londra; New York: Routledge.

Haraway, D. 1991. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". *Simians, Cyborgs, and Women* içinde. Londra: Free Association Boks, 183-251.

Harding, S. 1992. "Rethinking Standpoint Epistemology: What Is Strong Objectivity", *Feminist Epistemologies*, L. Alcoff ve E. Potter (der.), Routledge: NY ve Londra, s. 49-82.

Herd, P., Meyer, M.H. 2002. "Care Work: Invisible Civic Engagement." *Gender and Society*, 16:665-688.

Hill, Shirley A. 2005. "In Search of the Village: Black Motherhood in Transition." *Black Intimacies: A Gendered Perspective on Families and Relationships*. California: Alta Mira Pres.

hooks, Bell. 1984. *Feminist theory: from margin to center*. Boston, MA: South End Press.

Jaggar, A. M. 1983. *Feminist politics and human nature*. Totowa, New Jersey: Rowman & Littlefield.

— 1989. "Love and knowledge: Emotion in feminist epistemology". *Inquiry*, 32(2), 151-176.

Jennissen, R.P.W & J. Oudhof. 2007. *Ontwikkelingen in de maatschappelijke participatie van allochtonen. Een theoretische verdieping en thematische verbreding van de Integratiekaart 2006*. Den Haag: WODC.

Jeremiah, E. 2004. "Murderous Mothers." *From Motherhood to Mothering. The Legacy of Adrienne Rich's Of Women Born*, Andrea O'Reilly (der). NY: State University of New York Press.

Keuzenkamp, S. A. M. & Merens, A. 2006. *Sociale atlas van vrouwen uit etnische minderheden*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.

Knijn, T. ve Van Wel, F. 2000. *Alleenstaande ouders over Zorgen en Werken*. 's Gravenhage: Ministerie van Sociale Zaken en Werkgelegenheid/Elseviers Bedrijfsinformatie.

Knijn, T., & F. Van Wel. 1999. *Zorgen voor de kost*. Utrecht: Uitgeverij SWP.

Lareau, A. 2003. *Unequal Childhoods: Class, Race, and Family Life*. Berkeley: University of California Press.

Lawler, S. 1999. " 'Getting Out and Getting Away': Women's Narratives of Class Mobility." *Feminist Review*, 63:3-24.

— 2000. *Mothering the Self: Mothers, Daughters, Subjects*, Londra & NY: Routledge.

Lutz, Helma. 1994. "The tension between ethnicity and work: Immigrant women in the Netherlands." *The Dynamics of "Race" and Gender: Some Feminist Interventions*, Halef Afshar ve Mary Maynard (der.). Londra: Taylor & Francis.

Marotta, Marsha. 2005. "MotherSpace: Disciplining through the Material and Discourse", *Motherhood and Space: Configurations of the Material Through* Politcs, Home and Body, Sarah Hardy & Caroline Wiedmer (der.). NY: Palgrave & Macmillan

Martineau, E. M. 2006. *'Too Much Tolerance': Hang-around Youth, Public Space, and the Problem of Freedom in the Netherlands*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Graduate Faculty in Anthropology. New York: City University of New York.

NGR. 2001. *The Family: Image and Reality*. Lahey: Nederlandse Gezinsraad.

O'Reilly, A. 2006. *Rocking the Cradle: Thoughts on Motherhood, Feminism and the Possibility of Empowered Mothering*. Toronto: Demeter Press.

Portegijs, W., B. Hermans en V. Lalta. 2006. *Emancipatiemonitor 2006*. Sociaal en Cultureel and Planbureau: Centraal Bureau voor de Statistiek.

Putnam, Robert D. 2000. *Bowling alone: the collapse and revival of American community*. New York: Simon & Schuster.

Rijkschroeff, R. vd. 2005. "Educational policies on migrants and minorities in the Netherlands: success or failure?" *Journal of Education Policy*, 20:417-435.

Rose, Nikolas. 1996. "The death of the social? Re-figuring the territory of government." *Economy and Society*, 25:327-356.

Rose, N. 1991. *Governing the soul: the shaping of the private self*. Londra: Routledge.

SCP. 2004. "Emancipatie in Estafette." Het Sociaal en Cultureel Planbureau.

Skeggs, Beverley. 1997. *Formations of class and gender: becoming respectable*. Londra: SAGE.

Smith, Dorothy E. 2005. *Institutional Ethnography: a Sociology for People*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Smith, D. E. 1987. *The everyday world as problematic: a feminist sociology*. Milton Keynes: Open University Press.

Stoetzler, M., and N. Yuval-Davis. 2002. "Standpoint theory, situated knowledge and the situated imagination." *Feminist Theory*, 3: 315.

te Velde, H. 1993. "How High did the Dutch Fly? Remarks on Stereotypes of Burger Mentality". A. Galema, Henkes, B., H. te Velde (der.), *Images of the Nation. Different Meanings of Dutchness* içinde. Amsterdam: Atlanta GA: 59-79.

De Vries, R. 2005. *A Pleasing Birth: Midwives and Maternity Care in the Netherlands*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

van der Haar, M. 2007. *Ma (r) king Differences in Dutch Social Work. Professional Discourse and Ways of Relating to Clients in Context*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dutch University Press, Amsterdam.

Walkerdine, V., and H. Lucey. 1989. *Democracy in the kitchen: regulating mothers and socialising daughters*. Londra: Virago.

Wekker, G., and H. Lutz. 2001. "A wind-swept plain: the history of ideas on gender and ethnicity in the Netherlands". *Caleidoscopische visies. De Zwarte, migranten en vluchtelingenvrouwenbeweging in Nederland*, Maayke Botman, Nancy Jouwe, Gloria Wekker (der). Amsterdam: Koninklijk Instituut voor de Tropen.

Vedder, P. 2006. "Black and White Schools in the Netherlands." *European Education*, 38:36-49.

Visser, J. 1999. "The first part-time economy in the world: A model to be followed?" *Journal of European Social Policy*, 12:23-42.

Ünsal, D. 2004. *The Multicultural Ordeal: Race, Nation and Sexuality in Dutch Postcoloniality*. Columbia University.

Yuval-Davis, N., ve F. Anthias. 1989. *Woman-Nation-State*. Londra: Macmillan.

Ekolojik paylaşıma dayalı ihtilaflarda destek ve direniş söylemleri: Kazdağı örneği

*Duygu Avcı, Fikret Adaman, Begüm Özkaynak**

Özet: Bu çalışma, Kazdağı çevresinde altın arama çalışmaları dolayısıyla ortaya çıkan ekolojik paylaşıma dayalı çıkar çatışmasını analiz etmektedir. Bölgede yapılan saha çalışmasından (derinlemesine görüşmeler, odak gruplar ve anket) elde edilen bulgular temelinde, farklı toplumsal aktörlerin altın madenciliğine karşı konumları, altın madenciliğine karşı çıkmak veya desteklemek için kullandıkları söylemler ve söylem seçimlerini etkileyen unsurlar irdelenmektedir. Kazdağı'ndaki ihtilafta kullanılan söylemler üzerinden yapılan çözümleme, çatışmanın çok boyutlu olduğunu ve kimilerinin iddia ettiği gibi sadece "teknik" ya da "ekonomik" olmadığını ortaya koymaktadır. Çalışma, ihtilafın ortaya çıkışında maddi çıkarların ve maliyetlerin bölüşümünün yanı sıra, bireylerin ve toplumsal grupların algı ve değer yargılarındaki farklılıkların da belirleyici rol oynadığını aydınlatmaktadır. Dolayısıyla, bölgede altın madenciliği yapılması konusunda bundan etkilenecek grupların katılımı olmadan ve bahsedilen eşitsizlik ve farklılıklar dikkate alınmadan verilecek bir kararın meşru olamayacağı açıktır.

Anahtar sözcükler: Ekolojik paylaşıma dayalı çıkar çatışması, destek ve direniş söylemleri, altın madenciliği, yoksulların çevreciliği

1. Giriş

Bilindiği üzere, günümüzde dünyanın pek çok yerinde ekolojik paylaşıma dayalı çıkar çatışmaları yaşanmaktadır. Bu tür ihtilaflar, çoğu zaman, yerel toplulukların doğal kaynaklara erişimini kısıtlayan, bu kaynakları tahrip eden veya kirleten, insan sağlığı ve toplumsal yaşam açısından risk taşıyan büyük ölçekli doğal kaynak kullanımı tasarı ve uygulamalarına karşı yerel direnişler olarak belirmektedir. Maden ve petrol çıkarılması, büyük baraj yapımları, endüstriyel balıkçılık ve kerestecilik gibi etkinlikler çoğu durumda doğa temelli çatışmaları

(*) Boğaziçi Üniversitesi, İİBF Ekonomi Bölümü.

beraberinde getirmektedir. Bu yatırımların hemen her durumda o bölgeyle ilişkisi olmayan yatırımcılar ya da merkezî yönetim tarafından gerçekleştiriliyor olması da sorunun önemli bir boyutunu teşkil etmektedir.

Kuşkusuz, yerel toplulukların her bir bireyinin doğa tahribatına neden olan tasarı ve uygulamalara karşı çıkması beklenemez. Nitekim "doğa temelli çatışmalar" terimi çeşitli toplumsal faillerin kalkınma ve doğal kaynakların kullanımı projelerine ilişkin konumlarının birbirlerinden farklılaştığı ve çatıştığı durumları ifade etmektedir. Doğal kaynakların kullanımı ve paylaşımı konusunda farklı konumların –yani söz konusu projelere karşı çıkılmasının ya da desteklenmesinin– altında yatan etmenler özellikle siyasi ekoloji yazınında ayrıntılı olarak irdelenmiştir (Bebbington vd., 2008; Bury, 2002; Hinojosa ve Bebbington, 2008; Martinez-Alier, 2002; Muradian vd., 2003; Peet ve Watts, 2004). Bu yöndeki tartışmaların gösterdiği, doğaya dair çatışmaların kimi durumlarda başlıca nedenlerinin ekonomik veya teknik unsurlar olduğudur (örneğin hangi teknolojinin kullanılacağı, ne tür önlemlerin alınacağı ya da parasal fayda ve maliyetlerin bölüşümü); bu durumlarda tartışmanın sınırlarını belirlemek ve çözüm üretmek görece daha kolaydır. Diğer bazı durumlarda ise, anlaşmazlıklar teknik önlem ve/veya maddi tazminatla çözülmesi mümkün olmayan doğaya ilişkin yaşamsal çıkarların, algıların ve değerlerin çatışması üzerinedir.

Doğa temelli çatışmaların gerisinde yatan nedenlerin çeşitliliği, Martinez-Alier'in (2002, 2009) ısrarla vurguladığı gibi, tarafların doğal kaynakların alternatif kullanımlarına destek olmak veya karşı çıkmak için kullandıkları çevresel ve toplumsal adalet, geçim, ekolojik denge, yerel kalkınma, çevre hakkı, ekonomik fayda gibi söylemlerin zenginliğinde yansımaktadır. Biz de Kazdağı'nda altın arama faaliyetleri dolayısıyla yakın zamanda ortaya çıkan bir çatışmayı çözümlemeyi hedefleyen bu çalışmamızda, ekolojik paylaşıma dayalı çatışmaların farklı boyutlarını daha iyi anlamak adına, yerelde konuya ilişkin benimsenen söylemler üzerinden bir okuma yapmayı amaçlıyoruz. Bu çerçevede, bölgede Şubat-Mayıs 2008'de 37 derinlemesine görüşme, üç odak grup çalışması ve yörenin kır ve kent nüfusunu temsil eden toplam 738 kişiyle yüzyüze bir anket gerçekleştirdik.

Saha çalışmasından elde ettiğimiz bulguları analitik bir çerçeveye oturtarak tartışabilmemiz için öncelikle ekolojik paylaşıma dayalı çatışmalarda yaygın olarak kullanılan söylemlere bir göz atmak gerekir. Aşağıda, siyasi ekoloji yazınındaki tartışmaları temel alan ve doğa temelli çatışmalarda kullanılan söylemleri sınıflandıran bir özetten sonra, Kazdağı'ndaki sorunun gelişimini, ihtilafa müdahil olan faillerin altın madenine ilişkin duruşlarını ve kullandıkları söylemler ile bu söylemleri tercih etmelerinin ardında yatan etkenleri inceleyeceğiz.

2. Ekolojik paylaşıma dayalı çatışmalarda kullanılan söylemler: Genel bir bakış

Doğa temelli çatışmalarda kullanılan söylemler, konuya birçok failin müdahil olması, bu faillerin doğa ile ilişkilerinin çok boyutluluğu ve her vakanın kendine özgü ekonomik, siyasi ve toplumsal koşulları nedeniyle çok çeşitlidir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, siyasi ekoloji yazınında hem bu söylemler, hem de bu söylemlerde ifade bulan kaygı, değer ve beklentiler kapsamlıca tartışılmaktadır. Bu bölümde, bahsedilen tartışmalar temelinde büyük ölçekli doğal kaynak kullanımı projeleri etrafında gelişen toplumsal çatışmalarda, bu projelere karşı çıkmak veya desteklemek için yaygın olarak kullanılan söylemler bir sınıflandırma içerisinde özetlenecektir. Belirlenen söylemler elbette kesin bir sınıflandırma ya da nihai bir liste olarak görülmemelidir, çünkü her bir anlaşmazlık kendine özgüdür ve birbiriyle bağlantılı pek çok unsurdan etkilenir (Nie, 2003).

Direniş tarafından bakıldığında, yerel toplulukların doğal kaynaklara erişimlerini kısıtlayan ve çevreyi kirleten tasarı ve uygulamalara karşı çıkmalarının önemli bir nedeninin temel geçim kaynağı olarak doğaya bağımlılıkları olduğu görülmektedir. Bu bağımlılık pek çok durumda toplumsallığa ve geçim kaynağı olarak çevrenin önemine vurgu yapan bir söylemi beslemektedir. Burada geçim kaynağı toplumsal kimliğin temel bir unsuru, çevre de topluluğun yaşam biçiminin kurucu bir öğesi olarak anlaşılmalıdır. Nitekim bu "yaşam biçimim ve geçimim" söylemi, Amazon ormanlarında doğal kauçuk toplayıcılarının kerestecilige ya da Nijerya'da Ogoni halkının petrol şirketlerine karşı yıllardan beri verdikleri mücadelelerde olduğu gibi, toplulukların geçim kaynaklarını ve yaşam biçimlerini tehdit eden uygulamalara direnişlerinde yaygınca kullanılmaktadır (Guha, 2000; Osaghae, 1995). Burada önemli bir konu, toprak ve doğal kaynaklar üstünde geleneksel haklar iddia eden ve kendilerine özgü bir kültürü yaşatan yerel halkların ve evlerindeki tedarikçi rolleri dolayısıyla günlük hayatlarında doğayla içiçe olan kırsal kesim kadınlarının durumudur. Kirlilik ve kaynaklara kısıtlı erişimden en ağır darbeyi alan bu kesimler geçim kaynaklarını savunmak için verilen mücadelelerde de genelde ön saflarda yer alırlar.

Doğa temelli çatışmaların direniş tarafında yaygın olarak kullanılan ikinci söylem ise, bu çatışmalara neden olan uygulamalardan hâsıl edilen parasal fayda ve maliyetlerin bölüşümündeki adaletsizlikleri odağına almaktadır (Bury, 2002; Hilson, 2002). Söz konusu çatışmalarda toplumsal gruplar farklı nedenlerle adaletsiz bir muameleye maruz kaldıklarını iddia edebilirler. Bu grupların şikâyetçi oldukları konular arasında şirketlerin satın aldıkları arazilere düşük ücret ödemeleri, yerel ekonomiye düşük düzeyde katkı yapmaları, uygulamadan elde edilen ekonomik getirinin yerel halka geri dönmemesi ve çevresel etkiler dolayısıyla oluşan maddi kayıplar (örneğin tarım ürünlerinin kalitesinin ve/veya miktarının azalması yoluyla) için düşük tazminat verilmesi sayılabilir. Bu

söylem yalnızca doğal kaynak kullanımındaki değişikliklerden doğrudan etkilenen kesimler tarafından değil, devletin şirketlerin özel çıkarlarını vatandaşların refahının üstünde tuttuğunu düşünen gruplar tarafından da kullanılmaktadır.

Kimi durumda ise, doğal kaynak kullanımı temelli gelişen toplumsal gerginlikler etnik kimlik üzerinden ifade bulmaktadır. Bazı kesimlerin bu tür uygulamaların olumsuz çevresel etkilerine etnik veya ırk kimlikleri nedeniyle aşırı maruz kaldıkları iddiası bu bağlamda ortaya çıkar. "Kimlik temelli direniş" olarak adlandırılabilecek bu söylemin, başlangıçta ABD'deki Çevresel Adalet hareketi kapsamında tehlikeli tesislerin azınlıkların yaşadığı bölgelerde yoğunlaşmasına karşı verilen mücadelede ortaya atılan "çevresel ırkçılık" kavramı üzerine kurulduğu söylenebilir. Buna ek olarak, gelişmekte olan ülkelerde bazı kesimlerin milliyetçi bir dünya görüşü çerçevesinde uluslararası şirketlerce yürütülen uygulamalara kazançların ülke dışına aktarıldığı düşüncesiyle direnmeleri de bu başlık altında ele alınabilir (Ballard ve Banks, 2003; Boyce, 2002; Arsel, 2005).

Bahsettiğimiz türdeki uygulamalar hem yerel ekosistemlerde neden oldukları kirlilik ve oluşturdukları riskler, hem de toplumsal yaşamda yol açtıkları değişimler yoluyla kamu sağlığını tehdit edebilirler. Bu bağlamda, bu tasarı ve uygulamalara karşı çıkılırken insan sağlığına etkileri ve barındırdıkları risklere ilişkin kaygıların dile getirilmesi şaşırtıcı değildir – bu da direniş tarafında kullanılan dördüncü söylemi oluşturmaktadır. İnsan sağlığına yönelik risklere parasal bir eşdeğer biçilmesini öneren dar iktisadi anlayışın öngördüğünün aksine, insan sağlığı söz konusu olduğunda, maddi tazminatın pek çok kişinin bu riskleri kabul etmesine yetmediği bilinmektedir (Bebbington ve diğerleri, 2008; Bury, 2002).

Direniş tarafında kullanılan beşinci söylem doğanın bizati kendisine ait olan (içkin) değeri, diğer canlıların yaşam hakkı ve doğal yaşam alanları ile biyolojik çeşitliliğin yok olmasından duyulan endişeye dayalı çevre değerleri söylemidir. Bu tür kaygılar üzerine kurulu çevre söylemi daha çok gelişmiş ülkelerde yaygın olmasına rağmen, gelişmiş ülke çıkışlı çevre örgütlerinin Üçüncü Dünya'daki ekolojik çatışmalara doğrudan katılmaları ve yerel halkları desteklemeleri sayesinde yerel halklar tarafından da benimsenir olmuştur. Dahası, Üçüncü Dünya'da çevreyi tahrip eden çalışmalara karşı çıkılınasının gerisinde "Batıtarzı" değerlerin yanı sıra başka kültürel değerler, özellikle doğanın kutsallığı fikri de yatmaktadır. Denilebilir ki, toplumların çevreyle kurdukları ilişkinin çok boyutluluğu ve çevreye yükledikleri anlamların çeşitliliği bu değerlerde yankı bulmaktadır (Bryant ve Bailey, 1997; Escobar, 2006).

Aslında, büyük ölçekli doğal kaynak kullanımı uygulamaları ekonomik büyümeyi toplumsal ve çevresel hedeflerin önünde konumlandıran kalkınma paradigmasının yansımaları olarak da görülebilir. Dolayısıyla, bu uygulamalar etrafında gelişen çatışmalar bahsedilen kalkınma paradigmasının "kimin kalkınması" ve "ne pahasına kalkınma" soruları çerçevesinde sorgulanmasını berabe-

rinde getirebilmektedir. Bu sorgulama kalkınma yaklaşımlarında ve ekonomik etkinliklerin örgütlenmesinde farklı seçeneklerin irdelenmesi ihtiyacına da işaret etmektedir. Dahası, bazı durumlarda, örneğin, Ekvador'da bir bakır madeni kurulmasına bağlı olarak gelişen direnişin başarısının ardından, bölgede organik kahve üretimi ve eko-turizm gibi alternatif ekonomik faaliyetlerin geliştirilmesi ve tüm toplumsal faillerin etkin katılımını temel alan bir yerel yönetim modelinin oluşturulması deneyiminde olduğu gibi, "alternatif yerel kalkınma" anlayışı uygulamaya da geçirilebilmiştir (Bebbington ve diğerleri, 2008). Kalkınma kavramı üzerine inşa edilen ve sürdürülebilirliğe ve toplumsal adalete vurgu yapan bu söylem altıncı direniş söylemi olarak belirmektedir.

Direniş tarafındaki son söylem ise, yerel halkları yaşam alanlarını ilgilendiren karar alma süreçlerinin dışında tutan yönetim biçimine odaklanmaktadır. Hinojosa ve Bebbington (2008), ekolojik paylaşıma dayalı çatışmaların pek çoğunun merkezinde, neo-liberalizmin ekonomik dinamikleriyle, çevrenin kullanımı hakkındaki kararlar üzerinde söz sahibi olmak isteyen yerel toplulukların siyasi dinamikleri arasındaki gerilimin olduğunu iddia etmektedirler. Örneğin Peru'nun Tambogrande kasabasında maden çıkarma projesi nedeniyle ortaya çıkan çatışma yerel halkın kendi kalkınma stratejilerini geliştirme haklarına odaklı gelişmiştir (Muradian ve diğerleri, 2003). Benzer şekilde, Nijerya'da Ogoni halkı da petrol çıkarma çalışmaları yüzünden topraklarının tahrip edilmesine karşı mücadelelerinde "yönetişim sorunu" olarak adlandırılabilecek bu söylemi kullanmış; bu söylem aracılığıyla federasyondaki güç dengesizliklerine dikkat çekmiş ve kendi yaşam alanları ve doğal kaynaklarını yönetme haklarını geri talep etmişlerdir (Osaghae, 1995).

Ekolojik paylaşıma dayalı çatışmalara konu olan tasarı ve uygulamalara destek veren söylemlerde, karşımıza ilk olarak ulusal kalkınma söylemi çıkmaktadır. Doğa temelli çatışmaların yoğun yaşandığı, zengin doğal kaynaklara sahip gelişmekte olan ülkelerde, devletler genelde doğal kaynakları ekonomik büyüme için sonuna kadar faydalanılması gereken değerler olarak görmüşler ve doğal kaynak kullanımı uygulamalarını döviz geliri elde etme, devletin vergi gelirlerini artırma ve teknoloji ve beceri aktarımı gerçekleştirmenin başlıca yolu olarak değerlendirmişlerdir. Ancak, 1980'lerden itibaren ülke devletlerinin büyüyen çevre sorunlarıyla mücadele etmeleri için toplumsal baskının artması ve uluslararası düzeyde sürdürülebilir kalkınma söyleminin önem kazanması, ekonomik büyümeyle çevrenin korunmasının uyumlulaştırılmasını gündeme getirmiştir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, şirketlerce ve uluslararası kuruluşlarca da benimsenen bu anlayışın ekolojik modernleşme ve eko-verimliliği çevre sorunlarının çözümü olarak sunan sınırlı bir sürdürülebilir kalkınma yaklaşımı olduğudur (Bridge, 2004; Bryant ve Bailey, 1997; Martinez-Alier, 2002).

Bahsettiğimiz türde doğal kaynak kullanımı uygulamalarının desteklenmesinde önemli bir diğer neden de bu uygulamaların yerel ölçekte yeni istihdam

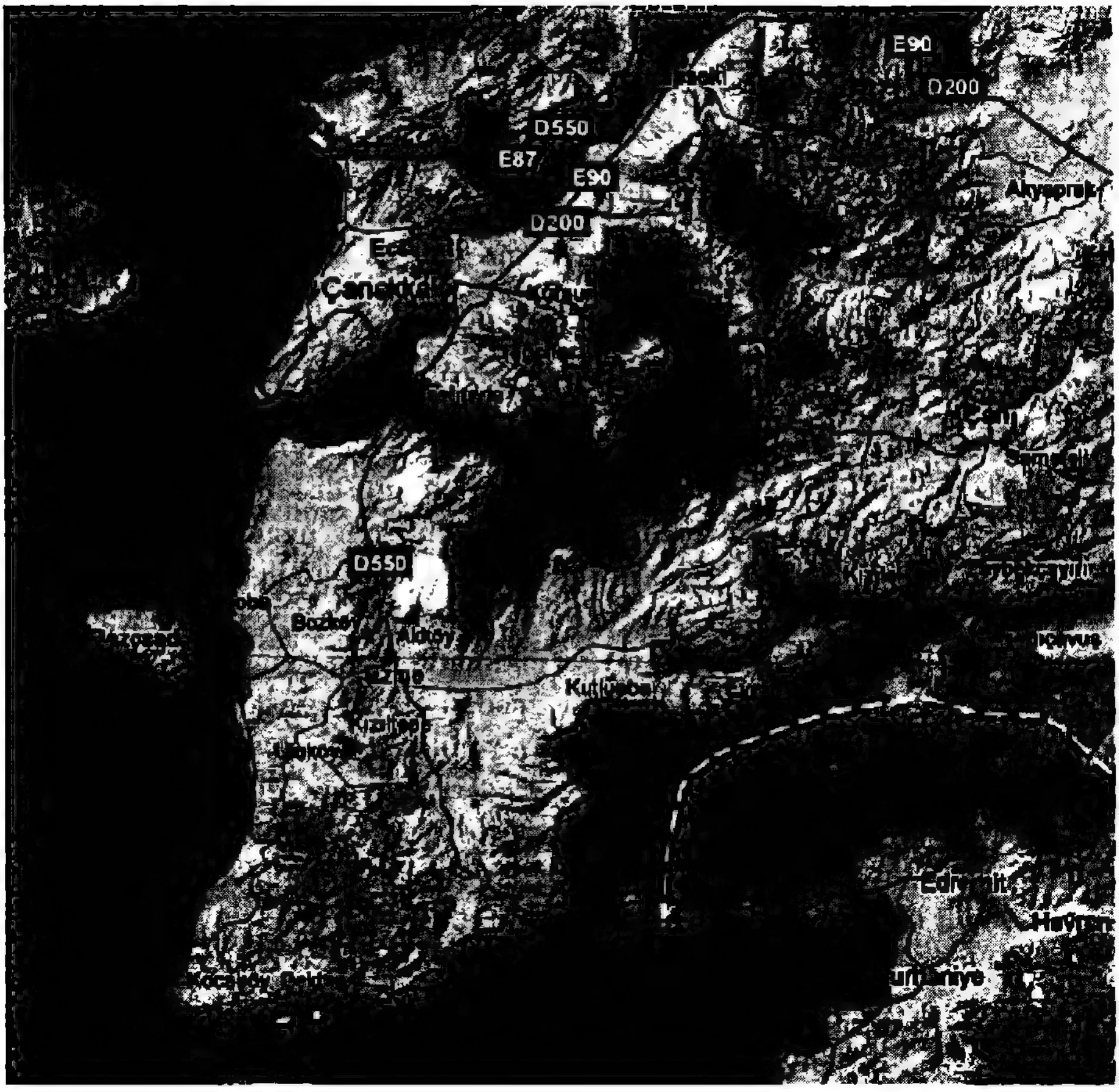
ve ekonomik fırsat yaratacakları ve altyapı ve sağlık gibi bazı toplumsal hizmetlerde iyileşme sağlayacakları beklentisidir. Yerel halkın ekonomik refahına vurgu yapan "yerel kalkınma" olarak tanımlanabilecek bu söylemde dile getirilen bu beklentilerin uygulamalara yönelik konumlanışları belirlemede etkili olduğu bir gerçektir.

Görüldüğü gibi, ekolojik paylaşıma dayalı çatışmalarda paydaşların söylemleri çok geniş bir yelpazeye yayılmaktadır. Bu noktada sorulması gereken soru, hangi söylemin ne zaman ve kim tarafından benimsendiğidir. Bunu anlamanın bir yolu, bireylerin cinsiyet, yaş, eğitim ve gelir düzeyi gibi özelliklerinin, çalışma statülerinin ve maddi çıkarları, değerleri, risk algıları ve kurumlara güven gibi niteliklerinin doğa temelli çatışmalarda aldıkları konumu ve tercih ettikleri söylemi nasıl etkilediğini sistemli bir biçimde incelemek olabilir. Örneğin, ekolojik paylaşıma dayalı çatışmaların pek çoğunda, söz konusu uygulamaların çevreye olan etkileri ve taşıdıkları riskler tartışmaya açıktır. Bu tartışmaların bilgiye dayanan, "risk politikaları" olarak adlandırabileceğimiz bir mücadele alanı yarattığı söylenebilir. Bu bağlamda, bireylerin risk algıları ile bu projeler konusunda bilgi vermek ve bunları denetlemekle sorumlu kurumlara ne derece güven duydukları bu uygulamaları nasıl algıladıklarını anlamak açısından önem taşıyabilir.

Yukarıda yapılan söylem sınıflandırması çerçevesinde, derinlemesine görüşmeler, odak grupları ve anket çalışmasına dayanan araştırmamız, Kazdağı'ndaki altın çıkarma uygulamasına ilişkin gelişen çatışmayı aydınlatmayı hedeflemektedir. Burada amacımız, bahsedilen söylemlerin Kazdağı'nda ne derece önem taşıdığını tartışmak ve her bir söylemin benimsenmesinde etken unsurları irdelemektir.

3. Kazdağı'nda altın arama: Bir ekolojik paylaşıma dayalı çatışma örneği

150 bin nüfuslu ve 258 bin hektarlık bir alanı kaplayan Kazdağı silsilesini kesen vadi ve kanyonlar, kuşların göç yollarının bir parçasıdır ve flora ile fauna açısından çok zengindir (bkz. Harita 1). Biyolojik çeşitliliği, endemik türleri, zengin su kaynakları ile kültürel ve arkeolojik önemi dikkate alınarak, dağın bir kısmı, bilindiği üzere, 1993 yılında Milli Park ilan edilmiştir. Sosyo-ekonomik özellikleri açısından yöredeki başlıca ekonomik faaliyet tarımdır. İşgücünün yarıdan fazlası, zeytin, meyve ve sebze gibi katma değeri yüksek ürünlerin üretiminin yanı sıra hayvancılık, ormancılık ve balıkçılık ile uğraşır. Ayrıca, bölgenin özellikle de güney kısımları varlıklı kentlerde yaşayan kesimin tatil için tercih ettiği yerlerden biridir. Dağın doğal zenginliği, özellikle son on yılda eko-turizm sektörünün gelişmesine önayak olmuştur; eko-turizm, bölge ekonomisinin geleceği açısından önemli bir fırsat olarak görülmektedir.



Harita 1. Kazdağı.

Ekim 2007'de yüksek tirajlı gazetelerin manşetleri, Kazdağı'ndaki altın arama çalışmalarının çok değerli bir doğa parçasını şiddetle tahrip ettiği yolunda halkı uyarmaktaydı. *Milliyet* gazetesi "Kazdağı gece gündüz oyuluyor" şeklinde başlık atmıştı (*Milliyet*, 18 Ekim 2007). Basını bu konuda ilk harekete geçiren, arama sahalarına yakın yaşayan köylülerin uyardığı ve bölgedeki köy evlerini ikincil ev olarak kullanan eğitimli kesim olmuştur. Aslında, Biga Yarımadası'nda ve özellikle de Kazdağı'nın kuzey eteklerinde 1990'ların başından beri altın aranmaktadır, ancak son birkaç yılda aramaların yoğunluğunda artış gözlenmektedir. Şu anda da bölgede altın dahil maden arama ruhsatına sahip olan yedisi çokuluslu firmaların yan şirketleri olmak üzere toplam on dört şirket vardır. Hatırlanacağı üzere, arama çalışmalarına ilişkin medyada çıkan haberlerin ardından, altın aramanın ve çıkarmanın olası çevresel etkilerine dair

tartışmalar bir anda patlak vermiş, yerelde ise bir direniş başlatılmıştı. Yükselen tepkiye ilişkin dönemin Enerji ve Tabii Kaynaklar Bakanı Hilmi Güler önce "Konu altın olunca, ülke zenginliğine müsaade etmek istemeyen dış kaynaklı grupların etkin olduğunu düşünüyorum" yorumunda bulunsa da (*Radikal*, 18 Ekim 2007), yerel halkın direnişe yoğun katılımı karşısında yöre halkının hassasiyetlerinin dikkate alınması gerektiği açıklamasında bulunmuştu (*Radikal*, 30 Ekim 2007).

Altın çıkarılmasına karşı olanlar ilk başta iki türde sav ortaya koymuştur: ilki uygulamanın ekonomik mantığını sorgulayan savdır; altın üretiminden toplumun payına düşecek faydaların, muhtemel maliyetlerin (örneğin çevre tahribatı, kamu sağlığına dair sorunlar, gelir kaybı) altında olacağı kaygısını taşır. Öne sürülen ikinci sav ise, farklı etkilerin eşitsiz dağılımına ilişkindir. Bu iddiaya göre yük büyük oranda yerel toplumun sırtına binerken, uygulamanın getireceği kârdan madencilik şirketleri faydalanacaktır. Daha sonraları, madencilik şirketlerinin yabancılara ait olmasından dolayı getirilerin eşitsiz dağılımı eksenine oturan bir milliyetçi söylemin de ortaya çıktığının altını çizmeliyiz.

Yerel ve bölgesel çevre platformları, maden arama ruhsatlarını iptal ettirmek için geniş bir dilekçe kampanyasının yanı sıra, gelecekteki altın çıkarma çalışmalarının tehlikeleri konusunda insanları uyarmak için köylerde paneller, seminerler ve toplantılar düzenlemişlerdir. Yerel belediyelerin çoğunun katılımıyla, altın çıkarmaya karşı faaliyetlerin eşgüdümlü olarak yürütülebilmesi için bir birlik oluşturulmuş ve böylece muhalefet daha da güç kazanmıştır. Buna karşılık madencilik şirketleri ve Altın Madencileri Derneği bir basın kampanyası yürüterek, sıkı düzenlemeler altında yapacakları arama ve çıkarma faaliyetlerinin çevreye hiçbir zarar vermeyeceğini vurgulamışlardır (AMD, 2007; 2008).

Türkiye'de altın çıkarılmasına ilişkin anlaşmazlıklar yeni olmadığı gibi, çevre açısından hassas başka bölgelerde de yeni madencilik faaliyetleri planlandığından, çatışmaların gerisinin gelmesi kaçınılmazdır. Aslında, altın madenciliğindeki ivmelenme, Türkiye'de 1980'lerde neo-liberal politikaların benimsenmiş olmasına koşuttur. Bu politikanın ilk örneği, Türkiye gündemini uzun süre işgal edecek olan Avustralyalı altın madenciliği şirketi Eurogold'un Bergama'da 1989 yılında altın arama sürecini başlatmasıdır. Hatırlanacağı üzere, siyanürle altın ayrıştırma işleminin çevreye ve sağlığa olan etkilerine ilişkin patlak veren tartışmalar yüzünden Bergama altın madeninin işlemeye başlaması 12 yıl almıştır. Bergama direnişi zamanla önemli bir çevre hareketine dönüşmüş, yerel seçkin kesimin, pek çok ulusal ve uluslararası STK'nın ve ilgili başka tarafların desteğiyle yerel halk altın madeninin kurulmasına karşı savaşmış (Arsel, 2005; Çoban, 2004) ve hiç olmazsa şirketin güvenlik teknolojisini iyileştirmeye zorlamıştır. 2006 yılında ikinci altın madeni, benzer ama daha zayıf bir direniş hareketine rağmen Uşak ilinde işlemeye başlamıştır.

Türkiye'de madencilik sektöründeki liberalleşme hareketi, madencilik sektörüne özel ve yabancı yatırımı teşvik etmeyi amaçlamış ve Cumhuriyet tarihi boyunca izlenen modernleşme politikalarına koşut gitmiştir; bu bağlamda ilerleme ekonomik kalkınmayla özdeşleştirilmiş ve ekonomik büyüme siyasi ve toplumsal dönüşümün önüne geçmiştir (Arsel, 2005; Keyman, 2005). Çevre konuları 1980'lerden sonra Türkiye'nin siyasi ve toplumsal gündemine girmesine rağmen, bu koşullar hâlâ geçerliliğini korumaktadır. Bu çerçevede, devletin çevre kanunlarını ve düzenlemelerini büyük oranda dış faillere (AB gibi) "hoş gözükmek" için geçirdiği izlenimi uyanmaktadır (Adaman ve Arsel, 2010). Madencilik sektöründeki gelişmelerin ve bu gelişmelere bağlı tartışmaların, baskın modernleşme paradigmasını ve bu paradigmanın ürettiği memnuniyetsizliği yansıttığı da söylenebilir. Bugün çevreci grupların pek çoğu, mevcut madencilik yasasını madenciliğe ilişkin çevre denetimlerini rahatlattığı için eleştirmektedir.[1] Öte yandan, bazıları da toplam satış gelirinin yüzde ikisi olarak belirlenen devlet hakkından memnun olmadığı gibi, yabancı maden çıkarma şirketlerine gereğinden fazla kolaylık sağlandığı görüşündedirler.

3.1. Kazdağı'nda benimsenen değer biçme söylemleri: Nitel bir araştırma

Yörede kullanılan söylemlerin yanı sıra, bu söylemlerin önemini ve belirleyicilerini tanımlayabilmek için, nitel ve nicel araştırma teknikleri birarada kullanılmıştır. Mart-Mayıs 2008 arasında yürütülen araştırmanın nitel kısmında yöre birkaç kez ziyaret edilmiş, yörenin önde gelenleriyle (belediye başkanları, muhtarlar, STK liderleri ve kamu görevlileriyle) toplam 37 derinlemesine görüşme, köylülerle de üç odak grup çalışması yapılmıştır. Madencilik şirketleri ve Altın Madencileri Derneği'nden temsilcilerle de Ankara'da ayrıca görüşülmüştür. Araştırmanın nitel kısmı, anlaşmazlığın ana paydaşlarını ve anlaşmazlık sırasında kullanılan söylemleri belirlemeyi amaçlamıştır.

Uygulamaya karşı çıkanların söyleminin öncelikle Kazdağı'nın belirleyici özelliklerini temel aldığı açıktır; popülerliği ve Milli Park statüsü, kamuoyu yaratılmasında etkili bir biçimde kullanılmıştır. "Çevrenin korunması" ve/veya "çevre kalitesi" gibi terimler odağına yerleştirilen bu söylemi önce çevreci STK'lar dile getirmiş, daha sonra da yerel halk benimsemiştir. Özellikle de siyanür kullanımının, yörenin ekolojik bütünlüğüne kabul edilemez bir tehdit oluşturduğu öne sürülmüştür; görüşülen belediye başkanlarından birinin düşüncesini ifadelendirirken kullandığı dil kayda değerdir: "Ekolojik dengenin korun-

1 Bu grupların açmış olduğu davalarda 5177 sayılı Maden Kanunu'nun bazı maddeleri iptal edilmiş, buna paralel olarak Madencilik Faaliyetleri İzin Yönetmeliğinin uygulaması durdurulmuştur. Bu kararlar sonrası maden yasasında yeni düzenlemelerin yapılması gündeme gelmiştir, ancak yasa değişikliği taslağı da çevreci gruplar tarafından benzer nedenlerle eleştirilmektedir.

ması lazımdır; bir kere bozuldu mu, kaybedilenleri geri getiremezsiniz... Kazdağı tarihi ve ekolojik bir bütündür."

Yerel halk arasında bir o kadar önemli bir diğer söylem, toplumsal yaşam ve geçim söylemidir. Yerel toplumun önemli bir bölümü, geçim kaynaklarına gelebilecek tehlikelere ilişkin özellikle endişelidir. Görüşmeler ve odak grupları sırasında, özellikle de sulu tarım yapan ve topraklarının verimliliği kadar ürünlerinin kalitesinden de gurur duyan pek çok çiftçi, mahsullerinin azalacağını ve "zehirleneceğini" düşünmektedir. Başkalarıysa patlamalar, toz, gürültü vb. yüzünden günlük yaşamlarında beklenebilecek rahatsızlıklara vurgu yapmışlardır. Yaşını almış bir çiftçi endişesini şöyle dile getirmiştir: "Patlamalar yüzünden depremler olacak, evlerimiz yıkılacak..."

Altın üretiminde siyanür kullanımı da kamu sağlığı söylemini devreye sokmuştur. Bergama direnişinin bir mirası olarak, siyanürle altın ayrıştırmanın insan sağlığı açısından olası risklerini konu alan söylem Kazdağı'nda da sıkça kullanılmıştır. Dahası, bazıları konuyu "sağlıklı ve dengeli bir çevrede yaşama hakkı" olarak ele alıp görüşlerini doğrudan Anayasa'nın 56. maddesine dayandırmışlardır—STK'lı aktivistlerden birinin açıkladığı gibi: "Altın çıkarmak, insan hayatı ve başka canlıların yaşamı açısından bir tehlikedir. Yaşama alanlarının korunması riske atılmaktadır. Sağlıklı bir çevrede yaşama hakkı evrensel bir haktır ve her yerdeki tüm insanlar için savunulmalıdır."

Bir diğer söylemde ise milliyetçi yaklaşım öne çıkmaktadır. Bu bağlamda altın çıkarma projesi yabancı şirketlerin Türkiye'nin doğal kaynaklarını sömürmesi olarak görülmekte, anavatanın savunulması bağlamında Çanakkale Savaşı'yla altın çıkarmaya karşı direniş arasında bir benzerlik kurulmaktadır – bazı sloganlardan örnek verecek olursak: "Çanakkale Geçilmez," "Kaz Dağları Vatandır, Vatan Satılmaz," "Siyanürcü şirket, yurdumuzu terket!" "Kaz Dağları Yolunacak Kaz Değildir!" Bu sav, altın çıkarılmanın çevresel etkilerinden çok beklenen faydaların bölüşümünden duyulan memnuniyetsizliği ifade etmektedir; yabancı mülkiyetine yapılan vurgu ve devlete düşen payın cüzi olduğu iddiası bunu açıkça ortaya koymaktadır.

Uygulamaya destek tarafında ise, ilk iddia ekonomik refahın aşırı duyarlı çevrecilik adına feda edilmemesi gerektiği yönündedir. Devlet kurumları, kalkınma yolunda yeraltı kaynaklarının kullanılmasının gerekliliğine atıfta bulunmakta, doğrudan yabancı yatırım gereklerine ve hâlihazırda ülkenin cari açığına dikkat çekmektedirler. Bu endişeye ek olarak, madencilik şirketleri de Türkiye'nin iç pazarının (başta mücevherat sektörü olmak üzere) girdi ihtiyaçlarını karşılayabilmek için ithalata bağımlı olduğuna işaret etmektedirler. Ayrıca, hem devlet kurumları, hem madencilik şirketleri, çevresel etkilerin en aza indirgenmesi için gerekli tedbirlerin alınacağını da dile getirmektedirler (AMD, 2008).

Yerel düzeyde, özellikle de kırsal kesimlerde altın çıkarmaya verilen desteğin, madencilik çalışmalarının sunacağı olası istihdam ve iş imkânlarıyla ilintili ol-

duğu görülmektedir. Bazı köylüler düzgün bir yaşam sürebilmek için madencilik işlerine ihtiyaçları olduğunu ifade ederken, bazıları ise –özellikle de tarımla uğraşmayan kesim– madenciliğin yeni iş olanaklarının (özellikle nakliye) gelişmesini destekleyerek yaşam standartlarını yükseltme fırsatı sağlayacağını öne sürmektedirler. Yörede son on yıldır arama çalışmaları yürüten madencilik şirketleri, kırsal nüfusun desteğini kazandıklarını ve bu kesimle (en azından bir kısmıyla) hiçbir sorun yaşamadıklarını iddia ettiklerinde, aslında söylediklerinde bir haklılık payı yok da değildir.

Tüm bu tartışmalar dâhilinde, altın çıkarmanın çevreye olan etkileri ve bu etkilerin ne denli denetim altında tutulabileceği sorusu tartışmanın merkezinde yer almış ve hâlâ da almaktadır.Uygulamaya karşı çıkan STK ve uzmanların sağladığı bilgiler, madencilik şirketleri ve devlet kurumlarınca sağlanan bilgilerden oldukça farklı olmuştur. Uygulamaya karşı çıkan taraf mevcut teknolojilerin altın çıkarma işleminin bütün çevresel etkileriyle başa çıkamayacağını iddia ederken, madencilik şirketleri ve devlet daireleri aksi görüştedir. Altın Madencileri Derneği'nden bir temsilcinin açıklaması, bu bakımdan ilginçtir: "Bilim bize risklerin ne olduğunu söyler, biz de bu riskleri ortadan kaldıracak teknolojiler geliştiririz. Yani riskleri belirlediğinizde, işimiz aslında bitmiş demektir."

Uygulamaya karşı çıkan ve destek veren gruplar arasında kurumlara güven düzeyindeki farklılık da kayda değerdir. Karşıt gruplar madencilik şirketlerinin masraftan kaçınacakları için gerekli tüm önlemleri almayacağından, devletin de kanunları harfi harfine uygulamayacağından endişe etmektedir. Bu anlamda risk, güven ve bilgi konuları, her iki tarafın kullandığı söylemin önemli parçalarıdır ve görünüşe göre tarafların altın çıkarmaya dair farklı duruşlarının altında yatan temel unsurlar bunlardır.

Özetle, Kazdağı örneğinde, altın çıkarmaya karşı olanların verdiği nedenler arasında beş tema tekrar tekrar ifade bulmaktadır: (a) gelir/geçim kaynağına tehdit; (b) yaşam biçimine tehdit; (c) sağlığa ilişkin riskler; (d) milliyetçi duygular; (e) çevre kalitesine tehdit. Destekçilerin yinelediği ise iki önemli neden vardır: (a) ulusal kalkınma; (b) yerel kalkınma. Şimdi inceleyeceğimiz nicel çözümlemeler işbu yedi kategoriye ayrılmış söylemleri temel almaktadır.

3.2. Hangi duruş? Hangi söylem? Nicel bir çözümleme

Halkın Kazdağı'nda altın çıkarılmasına ilişkin duruşunu, kullandıkları farklı söylemleri ve söylem seçimlerini belirleyen unsurları saptayabilmek için Temmuz 2008'de, yörede yaşayan 18 yaş ve üstü 738 kişi ile yüz yüze anket yapılmıştır.[2] Nicel araştırmanın coğrafi kapsamı, altın arama çalışmalarının da-

2 Anket yazarların yönetiminde, profesyonel bir saha araştırması şirketi tarafından yürütülmüştür. Bu büyüklükteki bir örneklem için yüzde 95 oranında güvenirlik aralığı içinde beklenen yanılma payı yüzde +/- 3,5'tir.

ha ileri safhada olduğu ve altın çıkarma projesinin gerçekleşmesinin daha olası göründüğü bölgeler olarak belirlenmiştir (bkz Harita 1). Çalışmada, kır ve kent nüfusu (güven aralığının aynı derecede olmasını sağlama almak için) ayrı ayrı temsil edilmiş ve görüşülen kişiler katmanlı örnekleme yöntemiyle rastsal seçilmiştir.[3]

Ankette, görüşülen kişinin altın çıkarma uygulamasının lehinde mi yoksa aleyhinde mi olduğu sorusundan hemen sonra, destekleme veya karşı çıkma nedeni sorgulanmıştır; bu da görüşülen kişileri, kullanılan farklı söylem kategorileri bağlamında sınıflandırmamızı kolaylaştırmıştır. Bir diğer soru, her söylem kategorisine uygun telafi edici bir tasarı sunulduğunda, karşı çıkanların görüşlerini değiştirip değiştirmeyeceklerine ilişkindir.[4] Farklı unsurların yerel halkın duruşunu ve kullandığı söylemleri nasıl etkilediğini anlamak için, nitel araştırmadan gelen bilgilere de dayanarak, anket yöntemiyle görüşülen kişilerin seçilmiş bazı özelliklerine ilişkin veriler toplanmıştır.

İlk bağımsız değişken seti cinsiyet, yaş, eğitim, istihdam durumu ve gelir düzeyi gibi sosyo-ekonomik özellikleri kapsamıştır. Nicel araştırma sırasında güven ve risk konularını hem karşıt, hem de destekçi gruplar mantık silsilelerinin bir parçası olarak kullandığından ve bu hususlarda insanlar farklı türde ve düzeyde bilgiye sahip olduğundan, kurumlara duyulan güveni, çevresel riskler ve teknolojiye ilişkin algıları ve altın çıkarma konusundaki bilgi düzeyini anlamak için ikinci bir bağımsız değişken seti tanımlanmıştır. Üçüncü bir değişken seti ise özellikle aidiyet düzeyini, yerel ve ulusal düzeyde çevreye duyulan ilgiyi ve siyasi katılımı ölçmek üzere tasarlanmıştır.[5]

Tablo 1, yerel halkın karşıt veya destekçi yaklaşımlarının ayrıntılı bir resmini sunmaktadır; kır ve kent kesimlerinin yanıtlarında zaman zaman küçük, zaman zamansa büyük farklar görülmektedir (örneğin "gelir kaynağına olumsuz etki" seçeneğinin kırsal nüfus için önemli, kentsel nüfus içinse anlaşılır nedenlerden dolayı daha az önemli olması, gibi). Yerel halkın yüzde 83'ünün Kazdağı'ndaki maden çıkarma çalışmalarına karşı olması, gelecekte belirleyici rol oynayabilecek önemli bir bulgudur; ancak, bu sonuç değerlendirilirken söz konusu karşıt duruşun altında yatan nedenlerin ve karşıt kişilerin özelliklerinin de sorgulanması gerekir. Benzer şekilde, destekçilerin özelliklerinin tahlil edilmesi, desteğin kaynağını ve bu grupların gücünü açığa çıkaracaktır.

---

3 Araştırma alanındaki 18 yaş üstü kır ve kent nüfusları sırasıyla 12.033 ve 32.785'tir. Kırsal nüfustan 359 vatandaş ve kentli nüfusundan 379 vatandaş rastgele olarak seçilmiştir. Bu nedenle ağırlıklı ortalama, araştırma alanındaki nüfusu temsil eder niteliktedir. Aşağıdaki regresyon analizlerinde verilerin ağırlığı buna göre belirlenmiştir.

4 Buradaki düşünce, ilgili söylem kategorisinde ifade edilen belli endişeye yönelik bir tazminat planı teklif etmekti. Mesela "gelirin olumsuz etkilenmesi" grubuna şu soru sorulmuştu: "Şirketler herhangi bir gelir kaybını telafi etse projeyi kabul eder miydiniz?" "Dış sömürü" grubuna yönlendirilen soruysa şöyleydi: "Projeyi ulusal bir şirket veya devlet üstlense kabul eder miydiniz?"

5 Örnekleme ilişkin temel istatistikler için Ek kısmında Tablo E1'e bakınız.

TABLO 1
Kazdağı'nda Altın Madenciliğine Destek ve Direniş Söylemleri (N=738)

		Kır (%)	*Kent (%)*	*Toplam(%)*
Altın madenciliğine ilişkin pozisyon	Destekleyen	20	16	17
	Karşı çıkan	80	84	83
	Toplam	100	100	100
Destekleme nedeni	Ulusal kalkınma	5	5	5
	Yerel kalkınma	15	11	12
Karşı çıkma nedeni	Geçim kaynağına tehdit	15	4	7
	Yaşam biçimine tehdit	5	8	7
	Yerel kaynakların yabancılarca sömürüsü	3	9	8
	Çevre kalitesine tehdit	34	42	40
	Kamu sağlığına tehdit	23	20	21
Toplam		100	100	100

Bu çerçevede, öncelikle altın çıkarma çalışmalarını destekleyen ve bu çalışmalara karşı olan grupların özellikleri, duruşlarının altında yatan nedenler dikkate alınmadan belirlenmiştir. Tablo 2'de özetlenen regresyon sonuçları altın çıkarılmasını destekleyenlerle buna karşı çıkanları ayırt eden belirleyicileri sunmaktadır. Değerler, algılar ve maddi çıkarlar bu bağlamda üç ana grup etken olarak belirmekte ve çatışmanın çok boyutluluğunu ortaya koymaktadır.

TABLO 2
Altın Çıkarılmasını Destekleyenlerin Özellikleri (karşı çıkanlara kıyasla)

Maddi çıkarlar	Kırsal alanda yaşayan
	Erkekler
	Daha yüksek kişibaşı gelir
	Sulu tarım yapmayan
Değerler	Daha düşük aidiyet duygusu
	Yerelde daha düşük siyasete katılım
	Ulusal düzeydeki çevre sorunlarına daha ilgisiz
Algılar	Devlet kurumlarına daha yüksek güven
	Çevresel risklerle daha az ilgili
	Çevresel risklerin yönetiminde maden teknolojisine daha yüksek güven
	Altın madenciliği konusunda daha bilgili hisseden

Altın çıkarma çalışmalarını erkeklerin ve kırsalda yaşayanların daha fazla destekledikleri görülmektedir. Dahası, sulu tarım yapanların çevrenin korunmasında daha fazla çıkarı olduğundan, kırsal alanlarda uygulamayı destekleyenler, sulu tarım yapmayanlardır. Daha da ilginci, uygulamayı destekleyenlerin gelir

düzeylerinin, karşı çıkanlardan daha yüksek olmasıdır. Bu durum Ingelhart'ın (1990) öne sürdüğü, daha yüksek sosyo-ekonomik düzeyin, çevresel konular dâhil yaşam kalitesiyle daha yakından ilgili olmakla bağlantılı olduğu yolundaki post-materyalizm önermesiyle çelişmektedir. Bu bulgular, kırsal nüfusun belli bir kesiminin –erkek, sulu tarım yapmayan ve gelir düzeyi daha yüksek kişiler– altın çıkarma çalışmalarının yaratacağı iş ve istihdam olanaklarından faydalanmayı umduklarını düşündürmektedir. Görece daha küçük olsa da, gelirlerinin daha yüksek olması nedeniyle bu grubun güçlü ve nüfuzlu olduğu söylenebilir. Dahası, bu bulgular altın çıkarma çalışmalarının yerel kalkınmaya önemli bir katkı sağlayacağı savını sorgulamamıza neden olmaktadır, çünkü toplumun daha varlıklı kesimi projeden yararlanma beklentisi içindeyken, daha yoksul kesim işin yükünü taşıyacağını düşünmekte ve çeşitli nedenler öne sürerek (bir sonraki bölümde ele alınacaktır) çevreyi bozan yerel kalkınma seçeneklerine karşı bir duruş sergilemektedir.

Destekçilerle karşıtların arasındaki değer farklılıkları da önemli bir diğer noktadır. Uygulamanın destekçileri çevre sorunlarına karşı görece daha ilgisizdir, yerel çevreye hissettikleri aidiyet duygusu daha azdır ve yerel düzeyde siyasete katılımları daha düşük düzeydedir. Bu farklar, çatışmanın sadece maddi çıkarlara temellenmediğine ve değerlere ilişkin anlaşmazlıkların da dikkate alınması gerektiğine işaret etmektedir. Bu şekliyle çatışmanın kategorik olarak farklı bir boyutu –değerler boyutu– tanımlanmaktadır.

Aslında, burada bir dizi unsur, algılama farklarıyla ilgilidir. Birincisi, projenin destekçileri çevresel tehlikelerle daha az ilgilenmekte, çevresel etkilerin yönetiminde teknolojiye güvenmekte ve devlet kurumlarına daha fazla güvenmektedirler. Bu bulgular, risk politikalarının doğa temelli anlaşmazlıkların önemli bir boyutunu teşkil ettiğini ve güven düzeyinin, çevresel etkilerin ve risklerin algılanmasında önemli bir etken olduğu savını desteklemektedir (Barry, 2007; Gandy, 1999; Garvin, 2001; Smith ve Marquez, 2000). Şirket ve devlet uzmanlarının genelde sadece "teknik meseleler" olarak gördükleri konular (örn. siyanür kullanımının nasıl yönetileceği, maden çıkarılan alanın ne derece sağaltılabileceği), yerelde kolay çözüme ulaştırılmaktan uzak görünmektedir. İlk konuyla ilgili ikinci nokta, projeye karşı çıkanların altın çıkarma konusunda kendilerini daha az bilgili hissettikleridir; bu konu muhtemelen yaşadıkları güvensizlik duygusuyla da ilintilidir. "Altın çıkarmanın çevresel etkileri" konusunun karmaşıklığı (özellikle de tartışmada özel bilimsel bilgilerin kullanılması), konuya dair bilimsel iddiaların çeliştiği ve kurumlara (dolayısıyla da kurumların sağladığı bilgilere) güvenin genelde az olduğu dikkate alınırsa, bu sonucun akla yatkın olduğu söylenebilir.

Söz konusu çatışmanın daha kapsamlı bir şekilde tanımlanabilmesi için uygulamaya destek olanların ve karşı çıkanların kullandığı söylemlerin farklılaşmasına yol açan belirleyenlerin de anlaşılması gereklidir. Bu yüzden, karşıt ve des-

tek gruplarının tercih ettikleri söylemlerin belirleyicilerinin ortaya çıkarılmasını amaçlayan ikinci bir regresyon analizi yapılmıştır. İzleyen bölümde bu konu ele alınacaktır.

3.2.1. Kimin söylemi?

Altın madenine karşı çıkan 604 kişinin 283'ü (yüzde 47'si) karşı çıkmalarının başlıca nedenini "çevre kalitesine olumsuz etki" olarak belirtirken, 160'ı (yüzde 26,5'i) "kamu sağlığını tehdit etmesi" demiştir; bu iki grup, karşı çıkanların yüzde 73,5'ini oluşturmaktadır. Bu iki grup çoğunlukla uygulamaya karşı çıkan kesimin genel profilini büyük ölçüde belirlemektedir: çevresel riskler konusunda yüksek endişe duymakta, devlet kurumlarına güvenmemekte, teknolojinin doğru kullanımıyla altın çıkarma çalışmalarının çevresel etkilerinin önlenebileceğine inanmamakta ve hem ulusal, hem de yerel düzeydeki çevre sorunlarından kaygı duymaktadır. Dahası, bu iki grupta yer alan kişilerin çoğu kendilerine sunulan tazminat planlarını da reddetmişlerdir (sırasıyla yüzde 82 ve yüzde 81),[6] bu da doğanın sağaltımı veya maddi tazminat gibi iyileştirmeye yönelik tedbirlerin kaygılarını ortadan kaldıramayacağını düşündürmektedir. Ancak, karşı çıkan diğer üç grubun her biri, özellikleri açısından diğerlerinden oldukça farklıdır.

Altın çıkarılmasının geçim kaynaklarına olumsuz etkileyeceğinden endişe duydukları için uygulamaya karşı çıkanların büyük kısmı kırsal alanlarda yaşamakta ve bekleneceği üzere, sulu tarım yapmaktadır. Bu bağlamda uygulamaya karşı çıkmalarının ana nedeni, görünüşe göre, çevreye (özellikle de su kaynaklarının miktarı ve kalitesine) bağımlı olmalarıdır. Kayıpları tazmin edilse duruşlarını değiştirebileceklermiş gibi görünseler dahi, bu kesimin aidiyet hislerinin yüksek olması ve yerel çevreyle ilgili olmaları, gelirlerinden fazlasını kaybedebileceklerine işaret etmektedir. Nitekim bu gruptakilerin sadece yüzde 23,5'i madencilik şirketleri gelirlerindeki herhangi bir kaybı telafi ettiği durumda uygulamaya karşı çıkmayacaklarını söylemişlerdir. Burada söz konusu olan durum, "yoksul kesimin çevreciliği" olarak ifade bulan, doğayı bir geçim kaynağı olarak kullanan insanların mücadelesidir (Guha ve Martinez-Alier, 1997). Bu grubun başka bir yöredeki benzer bir uygulama için, dolayısıyla geçim kaynaklarına tehdidin olmadığı bir durumda, muhalefetlerini ne derece sürdürecekleri daha kapsamlı çalışmalarla sorgulanmaya değerdir.

Yaşam tarzlarına olası etkileri yüzünden altın çıkarılmasına karşı çıkan ikinci grup, konu hakkında daha bilgili olduklarını düşünmekte ve kurumlara daha fazla güvenmektedir; ulusal düzeydeki çevre sorunlarıyla daha az ilgilenmekte ama yerel çevre konusunda yüksek kaygı duymaktadır. Görünüşe göre bu grup başka toplumsal sorunları çevrenin bozulmasından önemli görürken, yerel çev-

6 Telafi planlarının kabul edilmesine ilişkin sonuçlar için Ek kısmında Tablo E2'ye bakınız.

reyi yaşam tarzlarının bir parçası olarak algılamakta ve olduğu gibi korunmasını istemektedir. Karşıt durumlarının temelinde kurumlara güvenmemekten çok, günlük yaşamlarında yaşayabilecekleri rahatsızlıklardan kaçınma isteği yatmaktadır. Bu bağlamda, ikinci grup yörede altın çıkarılması konusundaki direnişin güçlü bir müttefiki olarak belirmektedir. Bu gruptakilerin yüzde 75'inin uygulamanın kendi tercih ettikleri bir yere nakledilme fırsatı verilse de uygulamaya karşı çıkacaklarını söylemiş olmaları, bu çıkarımı daha da pekiştirmektedir. Ancak, yaşam biçimlerini tehdit etmeyen başka bir çevre sorunu karşısında alacakları duruş da, yine, tartışmaya açıktır.

Altın çıkarma uygulamasını yeraltı kaynaklarının yabancılar tarafından sömürüsü olarak algılayıp karşı çıkan grup, direniş gösteren diğer kişilerden oldukça farklı bir profile sahiptir. Kent alanlarında yoğunlaşmış olan bu grup, gelir düzeyleri daha yüksek olan, altın çıkarmanın çevreye etkilerinin teknolojiyle önlenebileceğine inanan ve çevre konusunda en az kaygılanan erkeklerden oluşmaktadır. Bu grubu oluşturan kentli orta sınıfın görüşlerini belirleyen çevresel kaygılardan çok milliyetçi duygular olup, uygulamaya karşıt diğer gruplardan ayrı bir noktada konumlanmaktadırlar. Daha da önemlisi, diğer gruplarda sorulduğunda herhangi bir tazminatı kabul etme oranı oldukça düşükken, bu grubun yüzde 64'ü altın çıkarma projesini Türkiye'den şirketler veya devlet üstlendiği takdirde kabul edeceklerini ifade etmişlerdir.

Projeye destek verenlere bakınca, kırsal alanda yaşayan erkekleri, altın çıkarma çalışmalarının ulusal kalkınmaya katkısından çok, yerel ekonomik faaliyetlerin artışının ilgilendirdiği görülmektedir. Bu bulgu, uygulamaya desteğin özünü kırsal alanlardaki küçük ama güçlü bir grubun oluşturduğu ve bu grubun altın çıkarma faaliyetleriyle oluşacak iş fırsatlarından faydalanmayı beklediği yolundaki önceki savımızı pekiştirmektedir.

4. Sonuç

Kazdağı'nda altın çıkarma planlarına ilişkin olarak gelişen çatışmada, maddi çıkarların yanı sıra değerler ve algıların da önemli bir rol oynadığı görülmektedir. Yerel halkın büyük bölümü, özellikle de gelir düzeyi daha düşük olan kesim, bu kalkınma uygulamasında çevresel yüklerinin görece kendi sırtlarına yıkılacağına inanmakta, durumu görece daha iyi olan bir kesim ise yeni iş ve istihdam fırsatları beklentisiyle uygulamayı daha yüksek oranda desteklemektedir. Bu sonuç, yoksulların ekonomik kalkınmayı baltalayacağı endişesiyle çevrenin korunmasına önem vermedikleri yönündeki yaygın anlayışın geçerliliğinin sorgulanması gerektiğine işaret etmesi açısından önemlidir. Kazdağı'nda yerel halkın büyük kısmının algıları ve endişeleri de göz önüne alındığında, maden şirketlerinin ve devletin söz konusu projeyi yerel kalkınmaya katkı sağlayacağı savına dayanarak meşrulaştırmasının pek kolay olmayacağını göstermekte-

dir. Ancak, küçük de olsa kırsal nüfusun görece yüksek gelirli bir kesiminin uygulamayı destekliyor olması yerel düzeydeki güç ilişkilerinin sürece olası etkileri düşünüldüğünde dikkat edilmesi gereken bir noktadır.

Doğanın korunmasının gerekliliğine inancın, projeye karşı olan gruplardan, altın çıkarma çalışmalarının gelir kaynaklarına, yaşam biçimlerine, çevreye ve kamu sağlığına etkilerinden kaygı duyanlar arasında bir ortak zemin oluşturduğu söylenebilir. Dahası, bu grupların içerisinde yer alan bireylerin pek çoğu bir tazminat planı sunulduğunda dahi duruşlarını değiştirmemektedir; bu da yaşamsal çıkarlarına, değerlerine ve algılarına dayanan endişelerin basit tedbirlerle giderilemeyeceğini düşündürmektedir. Bu bağlamda, bu gruplar altın çıkarılmasına karşı mücadelelerinde birbirlerine önemli ölçüde destek sağlayabilir ve dünyanın dört bir yanındaki ekolojik paylaşıma dayalı çatışmalarda olduğu gibi çevre ve diğer sivil toplum örgütleri ile işbirliği yaparak güçlenebilirler.

Ancak, uygulamayı yabancı şirketlerin ulusal kaynakları sömürmesi olarak algılayan grubu harekete geçiren olgunun oldukça farklı olduğu görülmektedir. Bu kesimin azımsanmayacak bir kısmının altın madenine ulusal mülkiyet bağlamında sıcak bakıyor olmaları projeye karşı çıkma konusunda güvenilir bir müttefik olmayabileceklerine işaret etmektedir. Bölgedeki kasabalarda daha yoğun olarak yaşayan ve yüksek gelirli kişilerden oluşan bu grubun tartışmanın odağını çevre hakkı ve çevresel adalet konularından uzaklaştırabileceği ve bu yolla diğer grupların kaygılarının marjinalleştirilmesine neden olabileceği de unutulmamalıdır.

Son olarak ve tekrar vurgulamak istediğimiz nokta, Kazdağı'ndaki çatışmanın, kullanılan söylemlerin çeşitliliğinin de gösterdiği üzere, çok boyutlu olduğu ve bu nedenle teknik tedbir alınması ya da oluşabilecek zararlar için maddi tazminat ödenmesi yoluyla tümden çözülemeyeceğidir. Dolayısıyla, Kazdağı altın madeni konusunda alınacak karar uygulamanın getireceği yüklerin bölüşümü ve bireylerin çevreye ilişkin algı ve değerlerindeki farklılıklar dikkate alınmadan yapılacak basit bir fayda maliyet hesabına dayandırılamaz, daha doğrusu bu şekilde alınacak bir kararın meşru olduğu iddia edilemez. Türkiye'de planlanan ve benzer tartışmalara gebe olan diğer altın madeni çalışmaları göz önünde bulundurulduğunda, bu konularda karar alma süreçlerine bu kararlardan etkileneceklerin katılımı ve bunun bir "doğa hakkı" olarak tanınmasının önemi daha net ortaya çıkmaktadır.

Teşekkür

Bu çalışmaya, Duygu Avcı'nın Boğaziçi Üniversitesi'nde hazırladığı yüksek lisans tezi ve *Ecological Economics* dergisinde yayınlanacak olan, Avcı, D., Adaman, F. ve Ozkaynak, B., "Valuation Languages in Environmental Conflicts: How Stakeholders Oppose or Support Gold Mining at Mount Ida, Turkey" referanslı makale temel teşkil eder. Yazarlar, çalışmaya finansal destek sağlayan

Boğaziçi Üniversitesi Araştırma Fonu'na (08C101) ve saha çalışmasını başarıyla yürüten Frekans Saha ve Araştırma Şirketi çalışanlarına teşekkürlerini sunarlar. Ayrıca, başta Nafiz Güder ve Yahya Madra olmak üzere Bengi Akbulut, Murat Arsel, Ali Çarkoğlu, Pat Devine, Burçay Erus, Stavros Ioannides, Joan Martinez-Alier, Gökhan Özertan, Uygar Özesmi, Ceren Soylu ve Peter Söderbaum çalışmanın çeşitli aşamalarında fikir ve yorumları ile yazıya katkı sağlamışlardır. Son olarak, değerli zamanlarından vakit ayırarak bizlerle görüşen, toplantılarımıza katılan tüm kişi ve kuruluşlara ve anket çalışmamıza katılan Kazdağı sakinlerine teşekkürü bir borç biliriz.

KAYNAKÇA

Adaman, Fikret ve Murat Arsel. 2010. "Globalization, Development and Environmental Policies in Turkey". T. Çetin ve F. Yılmaz (der.), *Understanding the Process of Institutional Change in Turkey: A Political Economy Approach*. New York: Nova.

Altın Madencileri Derneği (AMD). 2007. *Türkiye'de Altın Madenciliğine İlişkin İddialar ve Cevaplar*. Ankara: Altın Madencileri Derneği.

—. 2008. *Madencilik Sektörü ve Türkiye'de Altın Madenciliği*. Ankara: Altın Madencileri Derneği.

Arsel, Murat. 2005. "The Bergama Imbroglio". F. Adaman ve M. Arsel (der.), *Environmentalism in Turkey: Between Democracy and Development*, 263-275. Aldershot: Ashgate.

Ballard, Chris ve Glenn Banks. 2003. "Resource Wars: The Anthropology of Mining". *Annual Review of Anthropology*, 32(4): 287-313.

Barry, John. 2007. *Environment and Social Theory*. Londra ve New York: Routledge.

Bebbington, Anthony, Jeffrey Bury, Denise H. Bebbington, Jeannet Lingan, Juan P. Munoz ve Martin Scurrah. 2008. "Mining and Social Movements: Struggles over Livelihood and Rural Territorial Development in the Andes". *World Development*, 36(12): 2888-2905.

Boyce, James. 2002. *The Political Economy of the Environment*. Northampton, MA: Edward Elgar.

Bridge, Gavin. 2004. "Contested Terrain: Mining and the Environment". *Annual Review of Environmental Resources*, 29(Kasım): 205-259.

Bryant, L. Raymond ve Sinead Bailey. 1997. *Third World Political Ecology*. Londra ve New York: Routledge.

Bury, Jeffrey. 2002. "Livelihoods, Mining and Peasant Protests in the Peruvian Andes". *Journal of Latin American Geography*, 1(1): 3-19.

Çoban, Aykut. 2004. "Community-based Ecological Resistance: The Bergama Movement in Turkey". *Environmental Politics*, 13(2): 438-460.

Escobar, Arturo. 2006. "Difference and Conflict in the Struggle over Natural Resources: A Political Ecology Framework". *Development*, 49(3): 6-13.

Gandy, Matthew. 1999. "Rethinking the Ecological Leviathan: Environmental Regulation in an Age of Risk". *Global Environmental Change*, 9(1): 59-69.

Garvin, Theresa. 2001. "Analytical Paradigms: The Epistemological Distances between Scientists, Policy Makers, and the Public". *Risk Analysis*, 21(3): 443-455.

Guha, Ramachandra. 2000. *Environmentalism: A Global History*. New York: Longman.

Guha, Ramachandra ve Joan Martinez-Alier. 1997. *Varieties of Environmentalism: Essays North and South*. Londra: Earthscan.

Hilson, Gavin. 2002. "An Overview of Land Use Conflicts in Mining Communities". *Land Use Policy*, 19(1): 65-73.

Hinojosa, Leonith ve Anthony Bebbington. 2008. Struggles over Territory and Livelihood in Neoliberalized Environments: Transnational Mining Companies and Civil-society Networks in the Andes. The University of Manchester, School of Environment and Development, Territory, Conflicts and Development in the Andes. Araştırma Raporu.

Inglehart, Ronald. 1990. *Culture Shift in Advanced Industrial Society*. Princeton, NJ: Princeton Universitesi Yayınları.

Keyman, Fuat. 2005. "Modernity, Democracy and Civil Society". F. Adaman ve M. Arsel (der.), *Environmentalism in Turkey: Between Democracy and Development*, 33-50. Aldershot: Ashgate.

Martinez-Alier, Joan. 2002. *The Environmentalism of the Poor: A Study of Ecological Conflicts and Valuation*. Cheltenham: Edward Elgar.

—. 2009. "Social Metabolism, Ecological Distribution Conflicts, and Languages of Valuation". *Capitalism Nature Socialism*, 20(1): 58-87.

Milliyet. 18 Ekim 2007.

Muradian, Roldan, Joan Martinez-Alier ve Humberto Correa. 2003. "International Capital Versus Local Population: The Environmental Conflict of the Tambogrande Mining Project, Peru". *Society & Natural Resources*, 16(9): 775-792.

Nie, Martin. 2003. "Drivers of Natural Resource-based Political Conflict". *Policy Sciences*, 36(3/4): 307-341.

Osaghae, E. Eghosa. 1995. "The Ogoni Uprising: Oil Politics, Minority Agitation and the Future of the Nigerian State". *African Affairs*, 94 (376): 325-344.

Peet, Richard ve Michael Watts. 2004. *Liberation Ecologies: Environment, Development, Social Movements* (2nd ed.). Londra ve New York: Routledge.

Radikal, 19 Ekim 2007.

—, 30 Ekim 2007.

Smith, Eric ve Marisela Marquez. 2000. "The Other Side of the NIMBY Syndrome". *Society & Natural Resources*, 13(3): 273-280.

Ekler

TABLO E1
Örneklem Temel Değişkenleri

Yaşadığı yer	Kır	%49	
	Kent	%51	
		Kır (%)	*Kent (%)*
Cinsiyet	Erkek	67	57
	Kadın	33	43
Yaş	18-24	9	16
	25-34	21	23
	35-44	19	21
	45-54	23	22
	55 ve üstü	28	18
Eğitim	Okuryazar değil/okuryazar	9	2
	İlkokul mezunu	62	42
	Ortaokul	11	12
	Lise	13	28
	Üniversite ve üzeri	5	16
	Çok düşük	46	23
Kişi başı gelir	Düşük	38	43.5
	Orta	10	22.5
	Yüksek	3.5	8
	Çok yüksek	2.5	3
	Düşük	13	11
Çevreye ilişkin risk algısı	Orta	40	40
	Yüksek	47	49
	Düşük	36	52
Devlet kurumlarına güven	Orta	28	28
	Yüksek	36	20
Yerel çevreye aidiyet	Düşük	2	4
	Orta	9	15
	Yüksek	89	81
Madene ilişkin ne kadar bilgili hissettikleri	Düşük	41	32
	Orta	36	39
	Yüksek	23	29
Maden teknolojisine güven	Güveniyor	21	25
	Güvenmiyor	79	75
Ulusal düzeyde çevresel sorunlara ilgi	İlgili	19	23
	İlgisiz	81	77
Yerel düzeyde çevresel sorunlara ilgi	İlgili	19	37
	İlgisiz	81	63
Yerel düzeyde siyasete katılım	Düşük	73	70
	Orta	17	16
	Yüksek	10	14
Tarımsal etkinlik	Tarımda çalışmıyor	27	97
	Kuru tarım	39	2
	Sulu tarım	34	1

TABLO E2
Altın Madenciliğine Karşı Çıkanların Önerilen Telafi Projelerine İlişkin Pozisyonları

	Evet	*Hayır*	*% Evet*
Gelir kaybı için maddi tazminat	16	52	23.5
Kişinin kendi seçeceği başka bir yere nakledilme	12	36	25
Madenin devlet veya yerli şirket tarafından işletilmesi	29	16	64
Maden alanının rehabilitasyonu	50	231	18
Sağlık sorunları için maddi tazminat	31	129	19

Meslek dayanışması mı, vatan kurtarıcılığı mı?:

II. Meşrutiyet döneminde bir memur örgütlenmesi olarak Mülkiye Mezunları Cemiyeti, 1908-1916

*Mehmet Beşikçi**

Özet: Bu yazı, Mülkiye Mezunları Cemiyeti'nin analizi üzerinden II. Meşrutiyet dönemi Osmanlı-Türk memur örgütlenmesi meselesine eğilmektedir. Bu özgül örgütlenme sürecinin, "devletin hizmetkârı, temsilcisi ve gerektiğinde kurtarıcısı olarak memur" şeklindeki köklü geleneksel algıyla, kendi özlük haklarını iyileştirmeye çalışan ve kendi grup çıkarları doğrultusunda örgütlenen profesyonel memur arasındaki paradoksu Osmanlı bağlamında nasıl ortaya çıkardığı tartışılmaktadır. Mülkiye Mezunları Cemiyeti üyelerinin örgütsel faaliyetleriyle İttihatçı iktidar arasındaki organik bağlar ve siyasi gerilimler de yazıda ele alınan meselelerdendir. Yazı ayrıca, memur algıları ve memur örgütlenmesine ilişkin II. Meşrutiyet dönemindeki deneyimle cumhuriyet dönemi arasında ne gibi farklılık ve süreklilikler olabileceğine dair yol açıcı bir tartışma açmayı hedefliyor.

Anahtar sözcükler: II. Meşrutiyet dönemi, dernekleşme, Osmanlı memurları, memur örgütlenmesi, Mülkiye Mezunları Cemiyeti, Mekteb-i Mülkiye, memur örgütlenmesi-siyaset-İttihatçı iktidar ilişkisi

Giriş

Modern dönemde Alman memurları üzerine yaptığı çalışmada Jane Caplan, devlet memurluğunun ne ölçüde bir profesyonel meslek olduğu tartışmasına eleştirel bir yaklaşım getirir (Caplan, 1990: 163-182). Devlet memurluğuna dair mevcut iki karşıt yorumu da, mesleğin karmaşık doğasını anlamada kısıtlayıcı bir etki yaptıklarından dolayı eleştirir. Bu iki uç yorumdan biri, devlet memurluğuna Hegelci bir perspektifle yaklaşarak memurları devlet egemenliğinin temsilcileri olarak görme eğilimindedir. Buna göre devlet eğer, Hegel'in dediği gibi "topluluğun evrensel çıkarları"nın cisimleşmiş haliyse (Caplan, 1990:

(*) Yıldız Teknik Üniversitesi, İnkılap Tarihi Bölümü.

168), memurlar da hem kamu yararının gerçek hizmetçileri hem de o evrensel çıkarların koruyucularıdırlar. Kamu yararının ya da topluluk çıkarlarının tehlikeye düştüğü anda ise memurların işi basitçe kendi özgül görevlerini ifa etmekle sınırlı olmayacak, bir bütün olarak topluluğun, daha doğrusu onun somut hali olan devletin bir nevi kurtarıcılığına dönüşecektir. Devlet memurluğuna dair diğer uçtaki yorum ise "özgür meslekler" (free professions) kavramına dayanmakta ve devlet memurluğunun, modern dönemdeki diğer "meslekler" gibi "özerk, gönüllü ve örgütlü bir meslektaş topluluğu oluşturduğunu" ve bu topluluğa girişin "görev aşkı" ya da en azından kişinin kendi seçimiyle olduğunu ifade etmektedir (Caplan, 1990: 168). Caplan bu iki kategorinin de, devlet memurlarının gerçekte devletle ilişkisinin oldukça karmaşık olduğu Alman memur profilini anlamakta işe yaramayacağını söyleyerek, her iki yorumdan da katkılar alan ama daha geniş ve çok-boyutlu bir yaklaşım önerir. Devlete hizmet devletin gerçek sahibi olma hissi yaratabildiği gibi, özerkliği kısıtlayıcı etki de oluşturabilmektedir; öte yandan, kamu yararının en fazla vurgulandığı anlarda bile memurlar profesyonel bir grup olarak hareket edebilmekte ve kendi mesleki çıkarları doğrultusunda örgütlenmek isteyebilmektedirler.

Peki benzer bir tartışmayı son dönem Osmanlı memurları için yaparsak karşımıza nasıl bir resim çıkar? Osmanlı devlet memurluğu, Tanzimat ve sonrasındaki reformlar sonucunda "kalemiye" kulluğundan "mülkiye" memurluğuna doğru olgunlaşmış ve 20. yüzyıla girildiğinde memurluk profesyonellik boyutu hatırı sayılır bir seviyeye yükselmiş bir mesleğe dönüşmüştü. Bu sürecin yapısal analizi ve Osmanlı memurlarının sosyal tarihi konusunda yetkin çalışmalar mevcuttur.[1] Ama Osmanlı memur örgütlenmesi ve memurların bir meslek grubu olarak devlet iktidarıyla ilişkileri konusunda büyük bir araştırma eksikliği göze çarpmaktadır. Osmanlı devlet memurları kendilerini devletin gerçek sahibi ve kamu yararının asıl koruyucuları olarak mı görüyorlardı? Osmanlı memurları siyasi iktidar karşısında hep pasif-edilgen ya da itaatkâr bir konumda kalmayı mı tercih ettiler? Osmanlı devlet memurları ne kadar özerk ve profesyonel bir mesleki grup olarak hareket edebiliyorlardı? Böyle bir kaygıları hiç oldu mu? Kendi mesleki örgütlenme ve mesleki haklarının savunulmasının devlet iktidarıyla ortaya çıkardığı gerilimleri nasıl algılıyorlardı ve bu gerilimlerle nasıl baş ediyorlardı? Mesleki perspektiften siyasi iktidarla ilişkilerini nasıl kurguluyorlardı? Bu ilişki biçimleri Cumhuriyet Türkiyesi memur örgütlenmelerine nasıl bir miras bıraktı?

Bu çalışmada bu sorulara, yerel idare teşkilatına eleman yetiştiren başat kurum olan Mülkiye Mektebi mezunlarının İkinci Meşrutiyet döneminde kurmuş oldukları Mezunin-i Mülkiye İttihad ve Teavün Cemiyeti'nin (bundan sonra kısaca Mülkiye Mezunları Cemiyeti denilecek) üyeleri ve faaliyetlerine dair

1 Reform döneminde Osmanlı memurlarının mükemmel bir tarihsel analizi için bkz. Findley (1980) ve Findley (1989).

bir analiz temelinde yanıtlar verilmeye çalışılacak. Elbette, Mülkiye Mezunları Cemiyeti Osmanlı devlet bürokrasisinin özgül ve görece dar bir alanındaki memurları kapsayan bir örgütlenmeydi ve bu anlamıyla bütün Osmanlı memurlarını temsil ettiği söylenemez. Hatta Mülkiyelilerin memurlar içinde "elit" bir grubu teşkil ettiği de ileri sürülebilir. Bu yazıda da değinileceği gibi, Mülkiyelilerin bizzat kendileri zaman zaman daha alt kademe memurlarla aynı muamelelere tâbi tutulmaktan hoşnutsuzluklarını dile getirdikleri gibi, Mülkiye Mezunları Cemiyeti de bir nevi kendilerini diğer memur gruplarından ayırmanın bir aracı olarak da işlev görebiliyordu ve bütün memurların haklarını savunmak gibi bir kaygısı olmamıştı. Üstelik devlet bürokrasisi yerel birimdeki "amir" memurlarla diğer memurlar arasında belirgin bir hiyerarşinin korunmasına özellikle dikkat ediyordu.[2]

Ama zaten bu yazı Osmanlı memurlarının geneline dair bir analiz yapmayı değil, Osmanlı memurlarının mesleki örgütlenme deneyimine dair bir tartışma açmayı hedefliyor. Osmanlı memur dünyası şüphesiz sınırları çok geniş ve heterojen bir alandı ve genel anlamda Osmanlı memurlarının mesleki örgütlenme deneyimi gayet cılız kalmıştı. Ayrıca, sözü edilen heterojen memur dünyasının tamamını kapsayacak bir mesleki örgütlenmenin ortaya çıkması zaten pratikte çok da mümkün değildi ve belli ortak sınırlar içerisinde örgütlenen ve kendi özgül grubunun çıkarlarını savunma kaygısıyla hareket eden dernekler biraz da bu durumun doğal sonucuydu. Dolayısıyla, son dönem Osmanlı memur örgütlenmesi tarihiyle ilgili herhangi bir çalışma mecburen özgül memur gruplarına özgü ayrı ayrı örgütlenmelere odaklanmak durumundadır ve ancak böylesi "farklı" örgütlenmelerin çalışılması sonucundaki birikime dayanılarak daha genel bir değerlendirmeye ulaşılabilecektir. Bu yönüyle bakıldığında, Mülkiye Mektebi mezunlarının örgütlenme deneyiminin önemli bir temsil gücü olduğu söylenebilir. Ayrıca, "amir" konumda bulunma ve devlet iktidarının kendi organik uzantısı olarak görülme, Mülkiyeli memurların, bu yazıda tartışılacak olan devletin koruyuculuğu misyonuyla meslek dayanışması arasındaki ikilemi daha doğrudan ve derinden yaşamalarına da yol açması gibi bir durumdan söz edilebilir. Bu anlamda iyi bir "örneklem" teşkil ettikleri savunulabilir.

Elbette, Mülkiye Mezunları Cemiyeti deneyimi, daha sonra Türkiye'de kamu yönetimi ve siyasi-entelektüel alanlarda önemli bir grubu temsil edecek Mülkiyeli kimliğinin (hatta "Mülkiyeli elitizmi"nin[3]) başlangıç hikâyesi ya da zaten başlamış olan bu hikâyeye bir katkı olarak da ele alınabilir ve böylesi bir okuması yapılabilir. Ama bu yazının meramı bir Mülkiyeli kimliği analizi değil, memur Mülkiyelilerin örgütlenme hikâyesi üzerinden Osmanlı-Türk memur dünyasına

2 Merkezî iktidar perspektifinin özenle dikkat ettiği bu hiyerarşi, Osmanlı bürokratik kültüründen Cumhuriyet bürokrasisine kesintiye uğramaksızın aktarılan önemli özelliklerden biridir. Bkz. Şaylan (1977: 77).

3 Cumhuriyet dönemi Mülkiyeli kimliği konusunda bu bağlamda bir değerlendirme için bkz. Şahin (2005).

dair bazı projeksiyonlar yapmaktır. Tabii ki, söz konusu Mülkiyeliler olduğunda memurluk yaşamıyla Mülkiyelilik kimliğinin pek çok alanda iç içe geçmesi az rastlanan bir durum değildir. Dolayısıyla bu durum bu yazıda göz önünde bulundurulacak bir noktadır.

Aşağıda gösterilmeye çalışılacak ki, 1908 Devrimi'nin sivil toplumda yarattığı göreli ve kısa süreli genişlemenin bir ürünü olan Mülkiye Mezunları Cemiyeti, üyelerinin özgül siyasi tespitleri açısından yekpare bir yapı oluşturmamakla birlikte, "vatanın istikbali" meselesinde kendisine söz hakkı ve roller atfediyordu. Bu söz ve rol siyasi iktidarın perspektifiyle uyuştuğu ölçüde de Mülkiyelilerin örgütlenmelerinin çapı ve etki alanında genişlemeler olabiliyordu. Öte yandan, Mülkiye mezunları şu önemli sorunla da karşı karşıyaydırlar: Bir yandan, sayıları giderek artan Mülkiyelilerin devlet memuriyetindeki asıl işleri, yani kendi meslekleri üzerinde daha fazla kontrol sahibi olmak isteği ve mesleklerinin içeriğinin iyileştirilmesi talebi ortaya çıkıyordu. Ama bu istek ve talepler zaman zaman siyasi iktidarın, yani İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin somut politikalarıyla çatışacak ve böylesi çatışma anlarında Mülkiye Mezunları Cemiyeti, mesleki bir dayanışma derneği mi yoksa vatana hizmete adanmış bir "emir kulu" (*memur*) örgütlenmesi mi olarak hareket etme ikilemiyle karşılaşacaktır. Gerek İkinci Meşrutiyet dönemi sivil toplumunun cılızlığı, gerekse de derneğin çok uzun olmayan ömrü bu ikilemin yeteri kadar çözümlenmesine ve net bir tavrın gelişmesine olanak sağlamayacaktır. Ama Mülkiyeli memurların bu örgütlenme deneyimi, Osmanlı-Türk memur yaşamında göreli de olsa özerk bir mesleki dayanışma meselesini görünür hale getirmesi açısından incelenmeye değer önemli bir olgu teşkil etmektedir.

Mekteb-i Mülkiye, 1908 Devrimi ve dernekleşme

Mekteb-i Mülkiye Tanzimat sonrası Osmanlı İmparatorluğu'nda eğitim reformu sürecinde ve idare teşkilatının vasıflı eleman ihtiyacını karşılama amacıyla 1859 yılında kuruldu ve 1877 yılında da kapsamlı bir yenilenmeye tâbi tutuldu.[4] Okulun kuruluş gerekçesi niteliğindeki mazbata, "memlekette bulunan memurların umûr-u mülkiyeye ve usûl-ü düveliyeye bilcümle vukuflu olmaları" gerekçesini ifade ederken, 1877'deki yeni kurucu nizamnameyle "her

4 Okulun kuruluşu ve evrimi hakkında bkz. Yavuzyiğit (1999). Ayrıca, okul mezunları hakkında biyografik bilgiler de içeren kapsamlı eser için bkz. Çankaya (1968). 8 ciltlik bu eserin özellikle birinci cildi okulun tarihine ayrılmıştır. Bununla birlikte, belirtilmesi gerekir ki, yukarıda zikredilen eserler genelde eğitime ve özelde Mülkiye Mektebi'ne son derece pozitivist bir pencereden bakmaktadır. İktidar ilişkileri içindeki konumunu sorunsallaştırmadan, neredeyse "özcü" bir biçimde, Mülkiye Mektebi'nin her dönem ve her koşulda "özgürlük" ve modernleşme meşalesinin taşıyıcısı olduğu şeklinde bir tespitin izlerini, kendileri de Mülkiye mezunu olan bu yazarların eserlerinde bulmak mümkündür. Bir başka Mülkiyeli tarafından yazılmış, ama Mekteb-i Mülkiye ile siyaset ilişkisini yukarıdaki eserlere kıyasla daha fazla sorunsallaştıran yeni tarihli eleştirel kısa bir değerlendirme için bkz. Timur (2009). Mülkiye Mektebi hakkında hâlâ, siyasi-sosyal-eğitim tarihi perspektiflerinin kesiştiği eleştirel bir çalışmaya ihtiyaç vardır.

sınıf mülkiye memuru yetiştirecek olan bu okulun mezunlarına kaza kaymakamlıklarına, hükümet merkezindeki kalemlerle vilayetlerdeki kalem reisliklerine, Devlet Şûrası mülazımlıklarına, sefaret kâtipliklerine ve şehbenderliklere tayin olma hakkı" tanınıyordu (Ergin, 1977: 619). Okulda hocalık yapanlar arasında Mizâncı Murad Bey, Abdurrahman Şeref Bey, Sakızlı Ohannes Paşa, Akyiğitzade Musa Bey gibi kendi dönemlerinin önde gelen entelektüellerinin de olması, Mülkiye mezunu profiline entelektüel bir eğilim de ekliyordu (Somel, 2001: 52).

20. yüzyıla girildiğinde, genelde devletin işlevlerinin çeşitlenmesinin, ama bilhassa 19. yüzyıl boyunca merkezî hükümeti güçlendirme çabalarının bir sonucu olarak, Osmanlı devlet memuriyetinin içerdiği çalışan sayısının epey şiştiği gözlemlenmektedir. Zira gerek 1864 tarihli İdare-i Vilayet Nizamnamesi gerekse de bunun yaygınlaştırılmış biçimi olan 1871 tarihli İdare-i Umumiye-i Vilayet Nizamnamesiyle, merkezî iktidarın kontrol kapasitesini artırıcı bir yerel idare teşkilatına gidilmiş ve modern içerikli bir işbölümü yaratılmak istenmiştir (Ortaylı, 1977: 19; Ortaylı, 1974). Bu sürecin doğal bir sonucu, gerek niceliksel gerekse de niteliksel olarak memur profilindeki değişimdir. 1790'larda kalemiyedeki toplam insan sayısı yaklaşık 2000 iken, 1908'e gelindiğinde devlet memuru sayısı 35.000' e ulaşmıştı (Findley, 1989: 22-23).[5] Ayrıca, Tanzimat sonrası yerel idare teşkilatındaki gelişmeler, yerel birimlerde halkla doğrudan muhatap olan ve kendi birimlerindeki her tür sorunla baş etmek durumunda olan bir yönetici/memur tipini de ortaya çıkarmıştı. Zira "mülkiye" kavramı da aslında yerel yönetim anlamına gelmekteydi. Bu süreç "devlet memuru" statüsünde de değişim yaratmıştır. Daha sınıfsal bir perspektiften bakıldığında, memurların bir "mülksüzleşmiş ücretliler" kesimi oluşturduğunu söylemek mümkündür (Koç, 1991: 46-48).

Mekteb-i Mülkiye'nin kuruluşundan itibaren mezun sayısında yavaş ama sabit bir artış görülmektedir. 1859'daki kuruluşundan 1908 yılına kadar okul 1.238 mezun vermiştir; 1908'den okulun geçici olarak kapatıldığı 1915 yılına kadar 462 mezun daha çıkmıştır (Çankaya, 1968a: 809). Bu mezun sayısının, 1908 verilerine göre toplam devlet memuru sayısı içerisinde yüzde 4 civarında bir oranı temsil etmesi, ilk bakışta göze az görünecektir. Ama Mülkiye mezunlarının genellikle orta-üst mevkileri ve etkili görevleri işgal ettikleri gerçeği ve bu anlamda memuriyet dünyası içindeki nitel güçleri hesaba katılmalıdır. Ayrıca, bazı Mülkiye mezunlarının devlet yönetiminde de en üst mevkilere kadar gelebildikleri gözlemlenmektedir. Örneğin, bir Mülkiye mezunu olan İbrahim Hakkı Paşa (1862-1918) okul hocası, hukukçu ve diplomat gibi işlerin yanı sıra, maarif ve dahiliye nazırlıkları ve Aralık 1909 yılında da sadrazamlık görevlerinde bulunmuştur (Findley, 1989: 195-209). Ayrıca, kurduğu kabinede beş Mülkiye mezu-

5 Bir hesaplamaya göre 1910 yılında 9.185'i merkezde, 128.353'ü taşrada olmak üzere 137.538 memur bulunmaktaydı (Bozkurt, 1980: 8).

nu daha yer almıştır.[6] Mezun dayanışmasına bir örnek olarak da, İbrahim Hakkı Paşa'nın sadrazamlık görevini almak için Roma büyükelçiliğinden gelişinde Mülkiye Mezunları Cemiyeti tarafından bir tören düzenlenmiş olması ve mezunların paşayı yeni görevinden dolayı kutlaması verilebilir.[7] Bundan yaklaşık iki ay sonra da sadrazamın onuruna cemiyet tarafından bir akşam yemeği verilmiş, yemekte yapılan konuşmalarda mezunların bir "aile" oluşturduğu vurgulanmıştır.[8] Osman Ergin'in gözlemine göre, "mülkiye işlerinde en çok yerleri bu mektep mezunları işgal ettikleri gibi birbirlerini kayırmak ve korumak hususunda görülen tesanüd da gıpta edilecek derecededir" (Ergin, 1977, cilt 1-2: 619).

Mekteb-i Mülkiye ve Mülkiyelilerin gerek 1908'den önce gerekse sonra siyasetle de çeşitli biçimlerde iç içe olduğunu söylemek mümkündür. II. Abdülhamid döneminde (1876-1909) padişahın okul idaresini kendine sadık kişilerden oluşturma çabası esnasında bile okulun muhalif bir rengi olduğundan bahsedilmektedir. Okul öğrencilerinin "Abdülhamidçi" hocalarına karşı muhalif gruplar oluştuğu belirtilmektedir (Timur, 2009: 46-47). Mektepli yeni kuşak memurların genel siyasi muhalefette de etkin bir rol oynadıkları ve Jön Türk hareketine destek verdikleri altı çizilen bir noktadır (Heper, 1985: 254; Mardin, 1983: 42-43; Findley, 1980: 286). Mülkiyelilerin genel olarak 1908 Devrimi'ni de coşkuyla karşıladığı söylenebilir. Nitekim Mülkiye Mezunları Cemiyeti'nin de etkin bir biçimde yer aldığı ilk 10 Temmuz Bayramı kutlamalarında dernek idare meclisi reisi Şerif Bey, "usul-u meşrutiyetin tesisi ve takririnde Mekteb-i Mülkiye mahsullerinin, vaktiyle hakir addedilen o mekteblilerin" son derece fedakârane hizmetlerde bulunduklarını beyan edecektir.[9] Ayrıca, Mülkiye mezunu memurların doğrudan İttihat ve Terakki Cemiyeti üyesi olması da az rastlanan durumlardan değildir.[10]

1908'de "Hürriyetin İlanı"yla birlikte, çeşitli görevlerdeki Mekteb-i Mülkiye mezunlarının vakit kaybetmeden dernekleşme çabası içine girdiklerini görmekteyiz. Aslında, 1908 Devrimi'nin hemen ardından, Osmanlı toplumunda herhangi bir fikir ileri sürmenin neredeyse ilk akla gelen ve yegâne aracının dernek kurma olduğu söylenebilir. Devrimin beraberinde getirdiği hürriyet söylemi ve iyimserlik atmosferi sivil toplumun örgütlenmesi meselesinde önemli bir kanal açmıştır. 1907 yılında İstanbul'da sadece 7 dernek mevcutken, 1908 yılının son beş ayında çeşitli alanlarda 83 yeni dernek kurulmuştur. Ertesi yıl 70 yeni dernek daha bunlara eklenmiştir (Alkan, 1998: 105). Hatta ilk kurulan derneklerin birçoğu, ancak 21 Ağustos 1909'da çıkarılacak yeni bir cemiyetler kanununu

---

6 Bunlar Hariciye Nazırı Rıfat Paşa, Maliye Nazırı Cavid Bey, Maarif Nazırı Emrullah Efendi ve Orman, Maadin ve Zıraat Nazırı Mavrokordato Efendi idi. Bkz. "Mekteb-i Mülkiye Mezunları İttihad ve Teavün Cemiyeti", *Mülkiye*, no. 12 (1 Kanunisani 1325/14 Ocak 1910), ek kısım, s. 1.

7 *A.g.e.*

8 "Heyet-i Vükelaya Ziyafet", *Mülkiye*, no. 14 (1 Mart 1325/14 Mart 1909), ek kısım, s. 10.

9 "10 Temmuz Münasebetiyle", *Mülkiye*, no. 7 (1 Ağustos 1325/14 Ağustos 1909), ek kısım, s. 1.

10 Örneğin böyle bir memurun memuriyet anıları için bkz. Mimaroğlu (1946).

beklemeden ve Abdülhamid döneminden kalma ve resmî izinsiz dernek kurmayı kesin bir biçimde yasaklayan mevcut kanuna da aldırış etmeden kurulmuştur (Hatemi, 1987: 83; Toprak, 1995: 205). 1901 tarihli Fransız dernekler kanununu esas alan 1909 tarihli Cemiyetler Kanunu[11] da kendini dönemin ruhuna kısmen de olsa uydurmak zorunda kalmış, örneğin dernek kurmak için önceden resmî izin alma şartını kaldırarak kurulduktan sonra resmî otoriteyi haberdar etmeyi yeterli koşul olarak görmüştür (Hatemi, 1985: 200).

Bununla birlikte, özellikle çeşitli meslek gruplarının mesleki dayanışma hedefiyle dernekleşmeye yönelmesinin arkasındaki önemli bir etmen de sendika kurmanın kanunlarla oldukça kısıtlanmış olmasıydı. 1908 Devrimi'nin getirdiği cılız çoğulculuk ve örgütlenme ortamı çalışan hakları alanına pek sirayet etmemişti. 9 Ağustos 1909 tarihinde çıkartılan Tâtil-i İşgâl Kanunu çalışanların sendika ve grev hakkını kısıtlamıştı.[12] Bu yol daha baştan kapalıydı. Elbette, genelde Osmanlı memurları ve özelde de Mülkiyelilerin, hatırı sayılır bir arka plana uzanan sendikal talep ve faaliyetlerinden söz etmek de mümkün değildir. Geç dönem Osmanlı memurlarının, sınırları yer yer belirsizleşse de bir meslek dayanışması anlayışı elbette vardı. Öte yandan, özgül bir sendikalaşma hedefinden söz etmek mümkün değildir (Koç, 1991: 48). Ancak, aşağıda bahsedilecek örgütlenme deneyiminin, mesleki dayanışma hedefinin sınırlarını ve içeriğini biraz daha netleştirici bir etki yaptığını iddia edebiliriz.

1908 Devrimi ertesinde, Mülkiye mezunu memurların yanı sıra, memur tanımı içerisinde yer alabilecek başka meslek gruplarında da dernekleşme yaşandığını belirtmek gerekir. Bu konuda ilk kıpırdanma, devrimin hemen sonrasındaki aylarda, devlet dairelerindeki memurların çalışma koşullarını sert bir biçimde düzenlemeyi ve "kadro fazlası" olarak görülen memurların görevlerine son verilmesini içeren uygulamalara muhalefet eden memurların ortak platformlar oluşturmak isteme çabasıydı (Tural, 2009: 134). *Tercüman-ı Hakikat* gazetesindeki bir habere göre, böylesi muhalif kesimler gayrı resmî bir biçimde sendika benzeri cemiyetler teşkil etmekte ve soruşturma korkusu yüzünden gizli olarak çalışmaktaydılar.[13] Ancak, böylesi hareketlenmeler var olmuş olsa bile, bunlar vücut bulup legal alana çıkma fırsatı bulamadığı gibi, II. Meşrutiyet döneminde herhangi bir memur sendikasına da rastlanmayacaktı. Öte yandan, çeşitli kamu görevlileri alanında dernekleşme hiç yok değildi. 1908 yılında kurulan ve ilk-orta-lise seviyesindeki okulların öğretmenlerinin çalışma haklarını iyileştirmeyi hedefleyen Muhafaza-ı Hukuk-u Muallimin Cemiyeti bunlardan biridir (Akyüz, 1978: 99-100; Akyüz, 2009). Ayrıca, sendikalaşma ya da dernekleşme im-

---

11 "Cemiyetler Kanunu", 3 Ağustos 1325/16 Ağustos 1909, *Düstûr*, II. Tertib, 1. cilt, s. 604-608.

12 Kanun metni için bkz. "Tâtil-i İşgâl Kanunu", *Düstûr*, II. Tertib, 1. cilt, 27 Temmuz 1325/9 Ağustos 1909, s. 433-435. Kanun hakkında daha ayrıntılı belge ve yorumlar için bkz. Ökçün (1982).

13 Bkz. "Memurin-i Devlet Cemiyetleri", *Tercüman-ı Hakikat*, 14 Teşrinisani 1324/27 Kasım 1908; Tural (2009: 134).

kânının zor olmasına belki bir telafi olarak, bazı yazılı iletişim platformlarının memurlar arasında bir tür dayanışma işlevi görmeye çalıştığını da eklemek gerekir. *Memurin* gazetesi buna en iyi örnektir. "Sırf menâfi-i memurine hâdim ve bîtaraf olarak" etiketiyle, haftada iki kere basılmak üzere gazete yayın hayatına 1 Mart 1326'da (14 Mart 1910) başlamıştır. Ancak, memurların sorunları ve onları ilgilendiren her türlü yasal ve siyasi gelişmeler hakkında bir yazılı platform görevini üstlenmek isteyen gazetenin ömrü fazla uzun olmamış, 28 Kanunisani 1327'de (10 Şubat 1912) yayın hayatı son bulmuştur. Bir yorumcuya göre, kesin neden tam bilinmese de, gazetenin kısa ömürlü olmasındaki iki temel nedenden biri eğer ekonomik sorunlarsa, bir diğeri, böylesi platformlardan tedirgin olan siyasi iktidarın kapatma kararı pekâlâ olabilir (Özdemir, 2001: 183).

Mülkiye mezunlarının derneğiyle kıyaslandığında böylesi derneklerin ve platformların daha cılız, daha kısa ömürlü ve siyasi baskıya daha az dirençli oldukları rahatlıkla ileri sürülebilir. Örneğin yukarıda adı geçen öğretmen derneği daha bir seneyi tam dolduramadan kapanmış ve derneğin başkanı olan Fransızca muallimi Zeki Bey, 31 Mart Vakası'nı bastırmak için İstanbul'a gelen Hareket Ordusu tarafından tutuklanmıştır (Altunya, 1996: 49).[14] Deyim yerindeyse memur sınıfının "elit" tabakasını oluşturan ve gerek devlet kademelerinde daha üst mevkileri işgal etmeleri gerekse de hükümetle organik bağları sayesinde Mülkiyeli memurların dernekleşme faaliyeti daha etkili olabilmiştir.

Kuruluş, örgütlenme ve faaliyetler

Mekteb-i Mülkiye mezunlarının 1908 Devrimi sonrası süreçte fazla vakit geçirmeden aktif bir dernekleşme faaliyeti içine girdikleri görülmektedir. Bu girişimin içinde yer alanlar zaten genel olarak dernekleşme sürecini, "anayasa ile idare edilen her ülke gibi" Osmanlı toplumu için de gerekli ve faydalı bir gelişme olarak değerlendirmiş, dernekleri hukuki hakların savunulması, hislerin paylaşılması ve dayanışma gerçekleştirilmesinin araçları olarak selamlamışlardır.[15] Kendileri de çok vakit geçirmeden, Ağustos 1908'de Mekteb-i Mülkiye Mezunları İttihad ve Teavün Cemiyeti'ni kurmuşlardır (Çankaya, 1968b: 1323).[16]

Derneğin nizamnamesi amaçlarını dört başlıkta toplamıştı: Mezunların birbirini tanımasını sağlamak ve aralarında bir ortaklık bağı oluşturmak; fikir alışverişine ve ülke menfaatine hizmet edecek bir dergi çıkarmak; yardıma ihtiyaç duyan Mülkiyelilere maddi ve manevi destek sağlamak; Mülkiye mezunlarının hu-

---

14 Tutuklanma nedeni belirsizdir, ama tahminen İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne muhalif bir duruş sergilemiştir. Bu tarihten sonra da öğretmenler benzeri dernekler kurmaya teşebbüs etmişler, ama bunların etkileri çok sınırlı kalmıştır. Bkz. Akyüz (1978: 100-112).

15 "Mekteb-i Mülkiye Mezunları İttihad ve Teavün Cemiyeti", *Mülkiye*, no. 1 (1 Şubat 1324/14 Şubat 1909), s. 69.

16 1913 yılında ufak bir değişiklik yapılarak derneğin tam ismi Mezunin-i Mülkiye İttihad ve Teavün Cemiyeti'ne çevrilmiştir.

kuki haklarının korunması ve Mekteb-i Mülkiye'nin durumunun iyileştirilmesi için çalışmak.[17]

Mülkiye Mezunları Cemiyeti'nin kurulma sürecinde çoğunlukla daha yaşlı ve üst mevkilerde görevler işgal eden Mülkiyeliler öne çıkmıştır. Toplam 20 kurucu üyeden (ki bunlar aynı zamanda derneğin ilk idare heyetini oluşturmuştur) ikisi mevcut kabinede nazır, beşi çeşitli okullarda müdür ve on biri bürokrasinin değişik dairelerinde üst mevkilerde memurdu. Ayrıca, resmî görevli olmayan iki üyeden biri bir dergi sahibi, diğeri de bir gazetenin başyazarıydı.[18] Mülkiye Mezunları Cemiyeti'nin merkezi İstanbul'daydı ve üyelik Mekteb-i Mülkiye'den mezun olan herkese açıktı. Dernek idaresi, bütün üyelerin oy hakkına sahip olduğu (taşradaki üyeler mektupla oy kullanabiliyordu) genel kurulda seçimle iki yıllığına iş başına gelen bir idare heyeti tarafından üstlenilmişti.

Üye sayısına baktığımızda, Mülkiye mezunlarının tamamını kapsamasa da oldukça istikrarlı, ama diğer taraftan da yavaş artan bir sayısal grafikle karşılaşmaktayız. 1908 yılında 828 olan üye sayısı 1909'da 838'e ve 1910'da 840'a yükselmiştir.[19] Düzenli aidat ödeyen üye sayısı konusunda ise aynı istikrarı görmek mümkün değildir. 1908'de 528 düzenli aidat veren üye sayısı 1910 yılına gelindiğinde 150'ye kadar düşmüştür.[20] Derneğin başlıca gelir kaynağının üye aidatları olduğu düşünüldüğünde bu istikrarsızlığın derneğin mali yapısında sorunlar çıkarmış olduğu tahmin edilebilir.

Taşradaki memur üyelerden aidat toplamak genellikle daha zor oluyordu ve İstanbul'daki memur üyelerin de taşraya tayin edildiklerinde dernek faaliyetlerinden soğuması durumuyla karşılaşılabiliyordu. Bazı yılların genel kurul toplantıları da beklenmedik ölçüde sönük geçebiliyordu. Mesela 1910 yılındaki genel kurula sadece 80 üye katılmış, bu durum dernek faaliyetlerine katılmayı bir "vazife-i medeniye" olarak tanımlayan başkan yardımcısı Refik Bey'in sitem etmesine yol açmıştır. Bunun üzerine, üyelerin katılımını canlı tutmak için dernek faaliyetlerinde sürekli ve etkin rol üstlenenlere düzenli bir maaş bağlamak gibi özendirici önlemlere başvurulabileceğini önermiştir.[21]

Mülkiye Mezunları Cemiyeti, dönemdaşı başka pek çok dernek gibi, gerek dernek perspektifini ifade edecek ve dernek faaliyetleri hakkında bilgi aktara-

---

17 "Mekteb-i Mülkiye Mezunları İttihad ve Teavün Cemiyeti", s. 70.

18 "Mekteb-i Mülkiye Mezunları İttihad ve Teavün Cemiyeti", s. 69. Bu başyazar, dönemin etkili ve iktidar yanlısı gazetelerinden *Tanin*'in başyazarı Hüseyin Cahid'dir.

19 "31 Kanunievvel 326 tarihinde Vuku Bulan İctima-i Umumiye ait Zabtın Hasılasıdır", *Mülkiye*, no. 25 (1 Şubat 1326/14 Şubat 1911), s. 7.

20 "31 Kanunievvel 326 tarihinde Vuku Bulan İctima-i Umumiye ait Zabtın Hasılasıdır", *Mülkiye*, no. 25 (1 Şubat 1326/14 Şubat 1911), s. 7.

21 "İctima-i Umumi", *Mülkiye*, no. 17 (Haziran 1910/1326), ek kısım, s. 7. Üyelerin birbirini daha yakından tanımasına olanak sağlayacağını ve aralarındaki dayanışmayı güçlendireceğini umarak cemiyet, 1913 yılında İstanbul'da "Kulüp" adı altında bir dernek lokali açmıştır. Ayrıca, üyelerin dış ortamlarda birbirini tanımalarını kolaylaştıracak ve derneğe de maddi katkı getirecek, üzerinde "Mezunin-i Mülkiye" ibaresi olan bir rozet yaptırılmıştır (Çankaya, 1968b: 1328-1329).

cak, gerekse de tek tek üyelerin fikir ve çözümlelerine yer verecek *Mülkiye Mecmuası* adlı bir dergi çıkarmıştır. İlk sayısı 1 Şubat 1324'te (14 Şubat 1909) yayınlanan bu aylık dergi, 1 Ağustos 1327'ye (14 Ağustos 1911) kadar kesintisiz 30 sayı çıkarmıştır.[22] Daha sonra ise yayınına çok uzun bir süre ara vermiştir.[23] *Mülkiye*, İkinci Meşrutiyet dönemindeki çoğu derneğin çıkardığı dergilerde de rastlandığı gibi, kendi özgül alanı sınırları içinde kalmak yerine, başta ülkenin daha genel siyasi ve toplumsal meseleleri olmak üzere pek çok konuda yazı içermektedir.[24] Bu tür yazılar tarihten siyasete, dış politikadan eğitime uzanmaktadır. Bu durum aslında, yukarıda sözü edilen ikilemle de yakından ilişkili, hatta onun bir sonucudur. Mülkiyeli memurlar, derneklerinin faaliyet alanını zaman zaman çok daha geniş bir hedef içerisine yerleştirebiliyor ve bir "vatan hizmeti" veya "vatanı kurtarmak" söylemi içerisinden dünyaya bakabiliyorlardı. Öte yandan, dergideki asıl ilgi çekici yazıların pek çoğu, Mülkiyeli memurların kendi meslekleri üzerine düşünüp çözümleme yaptıkları ve mesleklerinin nitelik ve işlevlerinin iyileşmesi hakkında fikir beyan ettikleri yazılardır. *Mülkiye Mecmuası* ayrıca Mülkiye Mezunları Cemiyeti'nin kurumsal kimliği ve faaliyetleri hakkında ilk elden bilgi edinilebilecek neredeyse tek ve en önemli kaynaktır.

Yazı faaliyetini temel kıstaslardan biri olarak alırsak, dergideki telif yazılar Mülkiye Mezunları Cemiyeti'nin aktif üye profili hakkında da bize önemli ipuçları vermektedir. Belli bazı isimlerin dergide sürekli yazdığı görülmektedir. Böylesi isimlerin dernek politikalarının şekillenmesinde de etkin olduğu tahmin edilebilir.

Bedii Nuri (1872-1913) bunlardan biridir. İstanbul'da iyi eğitimli bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiş ve Mekteb-i Mülkiye'den 1896 yılında pekiyi dereceyle mezun olmuştur. Yerel idarenin çeşitli noktalarında çalışmanın yanı sıra, 1908 Devrimi'nden hemen önce Mekteb-i Mülkiye'de edebiyat ve tarih dersleri de vermiştir.[25] Yazılarında daha ziyade Osmanlı yerel idare teşkilatının yapısal sorunları üzerinde durmuş ve kendince çözümler önermeye çalışmıştır. Örneğin, belediyeler üzerine yazdığı yazıda, vilayetlerin sosyal, ekonomik ve idari durumunun iyileştirilmesi için, ayrıntılı kanunlarla boğulmadan etkin çalışan yerel belediyeciliğin elzem olduğunu belirtmiştir.[26] Bir başka yazısında ise bürokrasinin hantallığını ve gereksiz kırtasiye işlerini hedef almış, etkin bir mülkiye memurunun "evrak havale etmek için değil iş görmek için" lazım olduğunu

---

22 Çankaya bu derginin toplam 43 sayı yayınlandığını söylemektedir (Çankaya, 1968b: 1329), ama bu bilgi yanlış görünmektedir; zira derginin mevcut koleksiyonları toplam 30 sayıdır.

23 Mecmuanın yayınına neden ara verdiğine dair bir açıklama yoktur. Maddi sorunlar ve yeterince abone olmaması gibi etkenler bu kararda rol oynamış olabilir. Cumhuriyet devrinde Mülkiyeliler Birliği tarafından, *Mülkiyeliler Birliği Dergisi* ve *Mülkiye* adlarıyla çıkarılan dergilerin bu yayının devamcısı oldukları söylenebilir.

24 Bu 30 sayıda yer alan yazıların indeksi için bkz. Galitekin (1996).

25 Kısa biyografisi için bkz. Çankaya (1968c: 641).

26 Bedii Nuri, "Belediyelerimiz", *Mülkiye*, no. 5 (1 Haziran 1325/14 Haziran 1909), s. 21-25.

vurgulamıştır.[27] Yasaların hantal ve kullanışsız olduğu durumlarda, yeni hukuki düzenlemeleri bekleyip zaman kaybetmek yerine, yerel yöneticilere daha fazla yetki ve esneklik tanınmasını etkin bir yerel idare için şart koşmuştur.[28] Bedii Nuri bu anlamda, bürokrasinin verimlileştirilmesi, yerel yönetimlere ve memura daha fazla yetki ve hareket alanı sağlanması talebinin öncülerinden sayılabilir.[29]

Etkin üye ve üretken yazarlara bir başka örnek olarak Abdülgani Seni (1871-1951) verilebilir. Bedii Nuri gibi o da İstanbul'da, iyi eğitimli bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir; babası avukattır. Mekteb-i Mülkiye'den 1898 yılında pekiyi dereceyle mezun olduktan sonra Dahiliye ve Maarif nezaretlerinin çeşitli mevkilerinde çalışmıştır. 1908 Devrimi'nden sonra sırasıyla Yemen (1909), Adana (1910) ve Beyrut (1910) vilayetlerinde başkâtip olarak görev yapmıştır.[30] Görev yaptığı yerel birimlerden *Mülkiye Mecmuası*'na düzenli olarak yazılar göndermiştir. Bu yazılar, Osmanlı yerel idare sistemine bizzat yerel pencereden bir bakıştır. Abdülgani Seni yerel birimlerdeki gerek yapısal gerekse de memurların karşılaştığı sorunlar hakkındaki gözlemlerini aktarmakla yetinmez, tıpkı derginin diğer yazarları gibi çözüm yolları üzerinde de durur. Yemen hakkındaki yazıları, merkezin az tanıdığı bu coğrafya hakkında özgün gözlemler sunar. Ona göre, Yemen gibi yerel birimlerdeki yöneticiler, tamamen merkezden gelen emir ve talimatlarla hareket etmek yerine yerel kültürü ve âdetleri tanımaya çaba göstermeli, icraatlarında bu yerel boyutu hesaba katmalıdır. Öte yandan, bu uyarının yerel iktidar gruplarına taviz anlamına da gelmemesi gerektiğinin altını çizmiştir.[31]

Mülkiye memurluğu üzerine kafa yoran bu üyeler ve yazdıkları yazılar, İkinci Meşrutiyet döneminde devlet memurluğu dünyasında, Carter Findley'in belirttiği gibi, "yeni bir profesyonellik" anlayışının geliştiğine işaret etmektedir (Findley, 1989: 243-252). Öte yandan, mülkiye memurluğu mesleğinin verimlilik ve liyakat temelinde iyileştirilmesi üzerine kafa yoran yukarıdaki gibi üyelerin yanı sıra, kendisine genel olarak toplumun yol göstericisi, "öğretmeni" rolünü atfeden ve bu minvalde toplumun nasıl daha iyi eğitilip terbiye edilmesi gerektiği üzerinde analizlere girişen, gerektiğinde siyasetçilere bu doğrultuda akıl veren üyeler de eksik değildir. Mesela Hakkı Behic (1886-1943) bunlardan biridir. Mekteb-i Mülkiye'den 1905 yılında mezun olmuştur. 19. yüzyıl sonları Avrupa pozitivizmi ve solidarist sosyolojisinin izlerini taşıyan toplumsal terbiye üzerine dizi yazısında, toplumun ihtiyaç duyduğu davranış kalıpları ve meslek-

---

27 Bedii Nuri, "Hükûmet-i Kırtasiye", *Mülkiye*, no. 8 (1 Eylül 1325/14 Eylül 1909), s. 19.

28 Bedii Nuri, "İdare ve Salahiyet", *Mülkiye*, no. 12 (1 Kanunisani 1325/14 Ocak 1910), s. 33.

29 Dönemin başka dergilerinde de yazıları olan Bedii Nuri 1913 yılında, Basra vilayetine bağlı Müntefik sancağı mutasarrıflığı görevine giderken, nedeni bilinmeyen sebeplerle yolda öldürülmüştür. Bkz. Çankaya (1968c: 641).

30 Kısa biyografisi için bkz. Çankaya (1968c: 774-779).

31 Abdülgani Seni, "Yemen'de İdare-i Mülkiye", *Mülkiye*, no. 7 (1 Ağustos 1325/14 Ağustos 1909), s. 5.

lerin okulların "doğru" biçimde reformize edilmesiyle eğitim sayesinde gerçekleştirilebileceğini iddia etmiştir.[32]

Dernek ve siyaset

1908 Devrimi'nin getirdiği esneme ortamında deyim yerindeyse mantar gibi biten dernekler siyasetin çerçevesini de genişletmiş, toplumsal boyutunu artırmıştır. Tarık Zafer Tunaya'nın, İkinci Meşrutiyet dönemінin siyasi ve toplumsal yaşamına siyasi partiler değil dernekler damga vurmuştur şeklindeki gözlemi, en azından dönemin ilk yılları için, oldukça isabetlidir (Tunaya, 1984: 367). Siyasetin katılım çerçevesinin göreli genişlemesi derneklerin kendi faaliyet alanlarını siyasetin içinde tanımlamalarını kolaylaştırıcı bir etki yapmıştır. Özellikle kendi faaliyet ya da söylem alanını yeni rejimin ve siyasi iktidarın perspektiyle uyumlu gören (veyahut uyumlulaştıran) derneklerin siyaset dilini çok daha rahat kullandıkları ve daha kolay meşruiyet elde edebildikleri söylenebilir.

Mülkiye Mezunları Cemiyeti'nin siyasete bakışı da yukarıdaki tespitle paralellik arz etmektedir. Dernek kurulur kurulmaz yapılan ilk faaliyetlerden biri, İstanbul'dan Selanik'e bir gezi tertip etmek ve Selanik'te konuşlu Üçüncü Ordu'ya, Hürriyetin İlanı'nı gerçekleştirirken gösterdiği "vatanseverlik vazifesinden" dolayı teşekkür etmek olmuştur. Dernek yöneticileri bu faaliyete büyük önem atfetmiş, bu şükran ziyaretinin derneğin kamusal bir mevcudiyet elde etmesinde büyük katkısı olduğunu ifade etmişlerdir.[33] Elbette kamusal bir mevcudiyetten asıl kastedilen şeyin siyasi bir meşruiyet kazanmak olduğunu düşünmek hiç de yanlış olmayacaktır. Yeni rejimin sembol kuvvetine şükranlar arz etmek veya Mülkiyelilerin yeni rejimi desteklemek bir yana onun gerçekleşmesinde aslında sanıldığından daha fazla çalışmış olduklarını belirten yazılar kaleme almak,[34] böylesi bir siyasi meşruiyet arayışının bir ifadesi olarak da okunabilir. Ayrıca, ilk faaliyetlerden bir başkasında Mülkiye Mezunları Cemiyeti'nin kurucu üyelerinin İstanbul'daki bir yangında evleri yanmış olan kişilere bağışta bulunmaları ve bunu dergileri aracılığıyla duyurmaları,[35] bir hayırseverlik eylemi aracılığıyla toplum nezdinde daha fazla görünür olma ve çok çeşitli sorunlara dahil olma hakkını kendinde görme arzusunun bir yansıması olarak da görülebilir.

---

32 Hakkı Behic, "Hakimiyet-i Amme ve Terbiye-i İctimaiyye", *Mülkiye*, no. 2 (1 Mart 1325/14 Mart 1909), s. 36-50; Hakkı Behic, "Hakimiyet-i Amme ve Terbiye-i İctimaiyye", *Mülkiye*, no. 4 (1 Mayıs 1325/14 Mayıs 1909), s. 27-38; Hakkı Behic, "Hakimiyet-i Amme ve Terbiye-i İctimaiyye", *Mülkiye*, no. 6 (1 Temmuz 1325/14 Temmuz 1909), s. 44-48; Hakkı Behic, "Hakimiyet-i Amme ve Terbiye-i İctimaiyye", *Mülkiye*, no. 7 (1 Ağustos 1325/14 Ağustos 1909), s. 51-56.

33 "Mekteb-i Mülkiye Mezunları İttihad ve Teavün Cemiyeti", s. 67.

34 Örneğin bkz. "10 Temmuz Münasebetiyle", *Mülkiye*, no. 7 (1 Ağustos 1325/14 Ağustos 1909), ek kısım, s. 1. Mülkiye Mezunları Cemiyeti, 1908 Devrimi'ni kutlamak üzere sonraki yıllarda resmî olarak tertip edilen 10 Temmuz resmî bayramının en ateşli katılımcılarından biriydi.

35 "Mekteb-i Mülkiye Mezunları İttihad ve Teavün Cemiyeti", s. 67.

Siyasetin çerçevesinin genişlemesi ve Mülkiye Mezunları Cemiyeti'nin siyasette yer alma hevesi, ilginç bir şekilde, bazı üyelerden derneğin bir siyasi partiye dönüştürülmesi talebini ortaya çıkarmıştır. Bu talep derneğin uğraş alanının ne olacağı meselesinin daha en başta ciddi bir ikilemle karşı karşıya kaldığını göstermektedir. Bu fikri ortaya atanlar, Mülkiyelilerin ülkenin daha iyi bir geleceğe sahip olması için çalışan insanlar olduğunu ve aralarında zaten fikir ayrılığı olmadığını, "yekvücud ve yekfikir" olduklarını (elbette bu, yeni rejimle uyumluluğu da içeriyordu) ileri sürerek, bunların bir siyasi partiye dönüşmek için yeterli koşullar olduğunu savunmuşlardı.[36] Bu talep dernek üyeleri arasında hararetli bir tartışma yaratmış, ilk ortaya atıldığında yaratılan coşku havasının yanı sıra daha ihtiyatlı ve eleştirel fikirler de ortaya çıkmıştır. Talebe eleştirel yaklaşan üyeler, derneğin Mülkiyeli memurlar arasında bir birlik ve dayanışma hedefiyle kurulduğunu (başka bir deyişle derneğin mesleki bir kuruluş olduğunu), her üyenin aynı siyasi görüşe sahip olmadığını, bir siyasi parti projesinin üyeler arasında bölünme ve çatışma yaratacığını ve dolayısıyla da derneğin kuruluş amacına aykırı olacağını ileri sürmüşlerdir. Örneğin, Tahir Lütfi adında bir Mülkiyeli dernek riyasetine yazdığı bir mektupta, böyle bir girişimin mezunlar arasındaki aile bağlarının kaybolmasına yol açacağını, aynı okulda okumanın ille de aynı siyasi fikirlere sahip olmak anlamına gelmeyeceğini belirtmiştir.[37]

Tartışmaya ilginç bir boyut katan adı yukarıda zikredilmiş olan İbrahim Hakkı Paşa (o esnada henüz Roma büyükelçisidir), ihtiyatlı taraf lehine fikir beyan etmiş ve siyasi partilerin bağlayıcı bir programı olması gerektiğini, Mülkiye mezunu olmanın böylesi bir programa herkesin katılması gerektiği anlamına ille de gelmeyeceğini iddia etmiştir. Ama derneği siyasetle bağlantılandırmak adına çok daha pratik ve de aslında çok daha siyasi bir başka öneri ileri sürmüştür. Ona göre, ülkenin ihtiyaç duyduğu siyasi program zaten İttihat ve Terakki Partisi tarafından ortaya konulmuştur. Dolayısıyla, Mülkiye Mezunları Cemiyeti'nin yapması gereken ve yeterli şey, İttihat ve Terakki Partisi'ni desteklemektir.[38]

İttihatçılara yakınlığıyla tanınan *Tanin* gazetesinin başyazarı Hüseyin Cahid (ki bürokraside çalışmayan ama etkili bir Mülkiyeliydi ve derneğin idare heyetindeydi) daha "geleneksel" sayılabilecek bir fikir beyan ederek, Mülkiyelilerin neredeyse tamamının devlet memuriyetinde çalıştığını ve devlet memurlarının bir siyasi parti kurmasının uygun olmayacağını söylemiştir.[39] Bu fikrin, memurların siyasetle ilgilenmesine hoş bakmayan ve bugünden bakıldığında Türk devlet bürokrasisinde sıkça yinelenen laflardan olduğu herhalde gözden kaçmayacaktır. Elbette bu düşüncenin altında yatan ama doğrudan ifade edilmeyen ana

36 "Fırka-i Siyasiye", *Mülkiye*, no. 4 (1 Mayıs 1325/14 Mayıs 1909), ek kısım, s. 15.

37 Tahir Lütfi, "Fırka-i Siyasiye", *Mülkiye*, no. 3 (1 Nisan 1325/14 Nisan 1909), s. 58-59.

38 "Fırka-i Siyasiye Meselesi", *Mülkiye*, no. 3 (1 Nisan 1325/14 Nisan 1909), ek kısım, s. 29-30.

39 "Fırka-i Siyasiye Meselesi", *Mülkiye*, no. 3 (1 Nisan 1325/14 Nisan 1909), ek kısım, s. 31.

fikrin, memurların mevcut siyasi iktidarla uyumlu hareket etmesi, onun pasif destekçileri olmalarının beklenmesi olduğunu söylemekte sakınca olmayacaktır. Bu bakış açısından, memurların siyasetle ilgilenmemesinin istenmesi aslında memurların muhalif siyasetle ilgilenmemeleri isteğiydi.

Bu tartışmada çoğunluğu oluşturduğu anlaşılan bazı üyeler ise daha pragmatik bir yaklaşımla, bir siyasi parti girişiminin halihazırda üst mevkilerdeki devlet memuriyetinde çalışan Mülkiyeliler için sakınca doğurabileceğini, Mülkiye Mezunları Cemiyeti'nin bunu yapmak yerine hükümete daha fazla Mülkiyeli nazır sokmaya çalışması gerektiğini beyan etmişlerdir.[40] Sonuçta partileşme talebi dernek genel kurulunda ele alınmış ve kabul edilmemesi uygun görülmüştür.[41]

"Memuriyet ki bidmet-i vataniyedir..."

Mülkiye Mezunları Cemiyeti üyelerinin devlet memurluğu görevine bakışlarında, daha doğrusu kendi mesleklerine dair kullandıkları söylemde temel vurgu genellikle memuriyetin bir vatan hizmeti ("hidmet-i vataniye") olduğu şeklindedir.[42] Hatta bazı üyeler daha da ileri giderek, memurların hükümetin yerel birimlerdeki temsilcileri olduğunu ve bulundukları mevkilerde hükümetin çıkarlarını düşünerek hareket etmek zorunda olduklarını söyleyerek siyasi iktidarla memuriyet arasında çok daha doğrudan ve organik bir bağ kurmuştur.[43]

Ne var ki, mesleklerini bir tür vatan hizmeti ve kendilerini de ülkenin istikbali için çalışan vatan evlatları olarak görmek isteyen Mülkiye mezunları, meslekleriyle ilgili gerçek sorunlarla yüzleştiklerinde ve o sorunlarla baş etmeleri gerektiğinde, E. N. Gladden'ın Britanya memurları örneğinde bahsettiği paradoksla karşı karşıya kalacaklardır. Devlet memuriyetinin bizzat Devlet'in kendisine ve onun yönettiği topluluğa hizmet olarak algılanması (ki anlaşılan bu Osmanlı'ya özgü bir durum değil, neredeyse "evrensel" bir algıdır), memuriyetin diğer ve daha "gerçek" anlamı olan profesyonel bir meslek olma ve memurların mesleki haklarının iyileştirilmesi için örgütlü hareket etme istekleri üzerinde kısıtlayıcı bir etki yapmaktadır (Gladden, 1967: 1). Bu gerilimin bir sonucu olarak, aslında özerk sivil toplum örgütlenme geleneğinin köklü bir geçmişe sahip olduğunun söylenebileceği Britanya'da bile,[44] Britanya hükümeti devlet memurlarının kendi mesleki haklarını savunmak ve iyileştirmek için dernekleşmesi-

40 "Fırka-i Siyasiye Meselesi", *Mülkiye*, no. 3 (1 Nisan 1325/14 Nisan 1909), ek kısım, s. 31.

41 "İctima-i Umumi", *Mülkiye*, no. 3 (1 Nisan 1325/14 Nisan 1909), ek kısım, s. 7; "Fırka-i Siyasiye Meselesi", *Mülkiye*, no. 4 (1 Mayıs 1325/14 Mayıs 1909), ek kısım, s. 29.

42 Bu ifadenin ön plana çıktığı bir yazı için bkz. Mehmed Necin, "Mezunin-i Mülkiye Cemiyeti", *Mülkiye*, no. 11 (1 Kanunievvel 1325/14 Aralık 1909), s. 43.

43 "Bir memurun, mensub olduğu hükûmetin daimi mümessili olduğunu, daima onun şanını, şerefini taşıdığını...", Abdülgani Şeni, "Memurin-i Devlet ve Evsafı", *Mülkiye*, no. 21 (1 Teşrinievvel 1326/14 Ekim 1910), s. 29.

44 Örneğin Linda Colley, 18. yüzyılın ikinci yarısında Britanya'da gönüllü derneklerin sayısında çok belirgin bir artış olduğundan bahsetmektedir. Bkz. Colley (1992: 88-89).

ne çok sıcak bakmama, hatta bunu zorlaştırma eğiliminde olmuştur. Bu nedenle 19. yüzyıl boyunca memurların dernekleşme faaliyeti bir tür "gerilla" karakterine sahip olmuş, tam anlamıyla hukuki bir çerçeveye ancak 1906'da kavuşabilmiştir (Gladden, 1948: 98).

19. yüzyılın sonlarında bu paradoksun devletle özerk bir mesleki örgütlenme gerçekleştirmeye çalışan memurlar arasında gerilim yarattığı bir başka ülke de Rusya'ydı. Rusya'da devlet memurları kendi meslekleri üzerinde daha fazla söz hakkı ve özerk örgütlenme isterken, devlet bunu ancak belli alanlarda vermeye yanaşmış, kendisi için "önemli" addettiği memuriyetlerdeki devlet kontrolünü, bir devlet ve vatan hizmeti olduğu anlayışı içerisinde azaltmak istememiştir (Balzer, 1991: 184-188).

Mesleklerini tereddütsüz vatan görevi olarak tanımlamaya meyilli olan, kendilerine "Genç Türkiye'nin yaratılması"nda hayati roller atfeden ve okuldaşları olan kaymakam ve mutasarrıflara sadece görevlerini iyi bir biçimde ifa etmeyi değil bulundukları birimlerde büyük reformlar hayata geçirmeyi tavsiye eden[45] Mülkiye mezunlarının da benzer bir gerilimle karşılaşmaları kaçınılmazdı. Mesleğin gerçek dünyasına dair sorunlarla yüzleşildikçe, "vatani hizmet" söyleminin soyutluğu ve belirsizliği de giderek artıyordu.

Aslında erken sayılabilecek bir tarihte, Mülkiye Mezunları Cemiyeti'nin mesleki bir örgütlenme gibi hareket edip kendi mesleklerinin kazanımlarını koruma ve durumlarını iyileştirme adına devlet otoritelerinin aldıkları kararlara muhalefet etmekten çekinmediği görülmektedir. Örneğin 1909 yılındaki genel kurulda, derneğin başkan yardımcısı ve aynı zamanda o tarihte Mekteb-i Mülkiye'nin müdürü olan Celal Bey, kaymakamlık ve mutasarrıflık görevlerine Mülkiyeli olmayanların ("hariçten birtakım zevatın") atanmasını şiddetli bir dille eleştirmiş, böylesi kararlara karşı çıkmak için dernek üyelerini kolektif hareket etmeye çağırırken henüz üye olmamış Mülkiyelileri de derneğe üye olmaya davet etmiştir. Geçmişte böylesi kararlara ses çıkaracak güçleri olmadığını, ama artık Mülkiye Mezunları Cemiyeti sayesinde bunları eleştirebilecek durumda olduklarını vurgulamıştır.[46]

Dernek benzer bir "mesleki" tepkiyi, 1909 yılında yeni rejimin devlet bürokrasisinde giriştiği "Tensikat" esnasında gösterir.[47] 1908 Devrimi'nden sonra yeni rejim, bürokrasideki verimliliği artırmaya ve kamu harcamalarını kısmaya, deyim yerindeyse "devleti küçültmeye" yönelik bir dizi adım atar. Elbette bu, işin teorik boyutudur. Tensikat olarak adlandırılan bu sürecin önemli bir pratik boyutu, II. Abdülhamid döneminden kalma ve yeni rejime potansiyel muhalif olarak görülen personeli ayıklayıp yerlerine daha "sadık" unsurları yerleştir-

45 Örneğin bkz. Bedii Nuri, "Vazifelerimiz", *Mülkiye*, no. 4 (1 Mayıs 1325/14 Mayıs 1909), s. 49-51.

46 "Ictima-i Umumi", *Mülkiye*, no. 3 (1 Nisan 1325/14 Nisan 1909), s. 3-7.

47 İlgili mevzuat için bkz. "Tensikat Kanunu", 18 Haziran 1325/1 Temmuz 1909, *Düstûr*, II. Tertib, 1. cilt, s. 326-332.

mektir (Tural, 2009: 53-122).[48] Mülkiye Mezunları Cemiyeti Tensikat'ı bir proje olarak fazla yadırgamamış, hatta belli alanlarda olumlamıştır. Ama Mülkiyelileri mağdur eden uygulamaları ise acımasızca eleştirmiştir. Bir nokta özellikle itiraz konusu olmuştur: Hükümetin aldığı ve Mülkiyeli olsun olmasın her memurun kendi çalıştığı dairedeki işe uygun olup olmadığını ölçecek sınav kararı Mülkiyelileri pek rahatsız etmiştir. Devlet bürokrasisini Batılı anlamda rasyonelleştirme çabasıyla onu kendi siyasi iktidarını tesis etmede bir araç olarak kullanma ikilemi arasında sendeleyen İttihatçı iktidar, biraz da bu kafa karışıklığına yönelik bir savunma mekanizması olarak, memuriyete sınavla eleman alma gibi yöntemlere olması gerektiğinden daha fazla anlamlar yükleyerek bir nevi psikolojik rahatlama sağlıyordu. Belki biraz da bu yüzden, "sınav artık Osmanlı bürokrasisinin *sine qua non*'u haline gelerek en düşük memur alımları veya terfilerinde dahi aranan prosedür haline gelmişti (Tural, 2009: 51). Mülkiyelilerin diğer (Mülkiyeli olmayan) memurlarla aynı sınava girme zorunluluğuna Mülkiye Mezunları Cemiyeti şiddetle karşı çıkmıştır.[49] *Mülkiye Mecmuası*'nın yayın kurulunda da yer alan Hakkı Behic, Mekteb-i Mülkiye'ye girmenin ve oradan mezun olmanın zaten memuriyet için kendi başına yeterli bir koşul olduğunu, okulun kurucusu olan devletin de bunu zaten zimnen kabul ettiğini, dolayısıyla devletle Mülkiyeliler arasında böylesi bir "zimni" anlaşma varken sıradan memurlar gibi ayrı bir sınava tâbi tutulmanın yanlış olduğunu iddia etmiştir. Bu tespite dayanarak devletin Mülkiye mezunlarını işe almak zorunda olduğunu, bunun bir "hakk-ı maksub" olduğunu ve hükümetlerin değişmesiyle değişmeyeceğini ileri sürmüş ve yeni rejime sundukları desteğe aldırmazcasına mevcut hükümete sitemler yöneltmiştir.[50] Mülkiye Mezunları Cemiyeti bu iddiayı sahiplenerek sadrazama, kabineye ve meclise sunulmak üzere bir arzuhal hazırlamıştır (bir kopyası da padişaha gönderilmiştir).[51]

İttihatçı iktidarla gerilim

1908 Devrimi sonrası ortaya çıkan cılız çoğulculuk atmosferi önce 31 Mart Vakası'nda darbe alacak, ancak daha şiddetli bir ezilmeyi İttihatçıların 23 Ocak 1913'te gerçekleştirdikleri Babıâli Baskını ile yaşayacaktır. Bu tarihten sonra ülkede İttihatçıların kontrolünde bir tek-parti diktatörlüğü hüküm sürecek ve muhalif sesler giderek kısılacaktır. 1908 Devrimi sonrası süreçte ani bir şişme

48 Bir hesaplamaya göre yaklaşık 27.000 memurun işine son verilmiştir (Findley, 1980: 294-298). Tural ise bu sayının genel olarak memurları değil, sadece askerî personeli kapsadığını belirtmektedir. Bkz. Tural (2009: 59).

49 "Mekteb-i Mülkiye Mezunları İttihad ve Teavün Cemiyeti", *Mülkiye*, no. 6 (1 Temmuz 1325/14 Temmuz 1909), ek kısım, s. 1.

50 Hakkı Behiç, "Tensikat ve Mezunin-i Mülkiye", *Mülkiye*, no. 6 (1 Temmuz 1325/14 Temmuz 1909), s. 23. Sınav uygulamasını kabul etmek bir yana, yazar kadro dışı bırakılan memurların yerine Mülkiyelilerin sınavsız alınmasını teklif etmiştir.

51 "Mekteb-i Mülkiye Mezunları İttihad ve Teavün Cemiyeti", s. 1.

yaşayan sivil toplum yaşamı da bu doğrultuda müdahaleci bir yeniden şekillendirilmeye tâbi tutulacaktır. İttihatçı iktidarın sivil topluma yaklaşımı, onu tamamen boğmak yerine, kendi politik perspektifiyle organik ilişkiye girecek derneklerin önünü açmak ve böyle bir ilişkiye girmeyenleri ve potansiyel muhalif dernekleri marjinalleştirmek şeklinde olmuştur. İttihatçı iktidar, sivil toplumdaki gönüllü katılım ve özerk eylem unsurlarını kendi belirlediği bir kanalda akıtmaya çalışmıştır. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak, İttihat ve Terakki Partisi'nin fiilî ya da resmî himayesinde kurulan ve faaliyette bulunan, onun milliyetçi ve militarist hedeflerine sivil toplum içerisinden maddi ve manevi katkılar sunan Türk Ocakları, Müdafaa-i Milliye Cemiyeti ve Donanma Cemiyeti gibi dernekler, İkinci Meşrutiyet dönemi Osmanlı toplumundaki dernek yaşamını giderek tekellerine almışlardır.[52] Birinci Dünya Savaşı esnasında ise bu dernekler neredeyse politik iktidarın yardımcı kuruluşları ve savaş seferberliğinin gönüllü aracıları gibi çalışmışlardır.[53]

Bu süreçte, Mülkiye Mezunları Cemiyeti'nin de marjinalleştiği ve Birinci Dünya Savaşı ortasında da ortadan kalktığı gözlemlenmektedir. Gerçi, *Mülkiye Mecmuası*'nın yayınına son verdiği Ağustos 1911 tarihinden sonra zaten dernek faaliyetlerini belgesel açıdan takip etmek çok zorlaşır, 1913'ten sonra ise adeta samanlıkta iğne aramaya dönüşür.[54] Öte yandan, yukarıda da değinildiği gibi, Mülkiyeli memurların özlük hakları gibi konularda, dernek siyasi iktidarı eleştirmekten de geri kalmamıştır. Bu anlamda zaman zaman "çatlak ses" muamelesi gördüğü kesindir. Ayrıca, Mülkiye Mezunları Cemiyeti'nin hiçbir zaman yekpare bir politik tercihi olmasa da, Mülkiyeliler içinde İttihatçı yanlılarının yanı sıra İttihatçılara muhalif bir pencereden bakanların olduğu da bir gerçektir.[55] Bu durumun, 1908 sonrasında kendisini bir "cemiyet-i mukaddese" olarak gören ve kendisine yönelik eleştirileri "vatan hainliği, ülkenin satılması çabalarıyla eşanlamlı" kabul eden İttihat ve Terakki Cemiyeti tarafından hoş karşılanmayacağını ileri sürmek yanlış olmayacaktır (Hanioğlu, 2006: 76).

Çoğulculuğun mutlak biçimde askıya alındığı Birinci Dünya Savaşı koşullarında ise ipler iyice gerilmiş ve derneğin ömrü de sona ermiştir. Bu gerilimin doruk noktası, hiç şüphesiz, Mekteb-i Mülkiye'nin, İttihat ve Terakki hükümetinin Eylül 1915'te çıkardığı bir geçici kanunla "geçici" olarak kapatılmasıdır. Bu

---

52 İkinci Meşrutiyet Dönemi'nde Osmanlı sivil toplumunun bu politik yeniden şekillendirilme süreci hakkında bkz. Özbek (2007).

53 Türk Ocakları hakkında bkz. Üstel (1997). Donanma Cemiyeti hakkında bkz. Beşikçi (1999) ve Özçelik (2000). Müdafaa-i Milliye Cemiyeti hakkında bkz. Polat (1991).

54 Ayrıca bilhassa Birinci Dünya Savaşı başladığında ciddi bir sansür uygulanacak ve hükümeti doğrudan desteklemeyen ya da hatta doğrudan seferberlik sürecine katkısı olmayacak hiçbir memleket meselesi basında yer bulamayacaktır. Sansür uygulaması prosedürleri için bkz. *Sansür Talimatnamesi* (İstanbul: Matbaa-i Askeriye, 1330/1914).

55 Çankaya, bilhassa 31 Mart Vakası esnasında Mülkiyelilerin politikayla aktif bir şekilde ilgilendiklerini belirtmektedir. Öte yandan, Çankaya bu ilgilenmeyi olumsuz bir durum olarak görmektedir. Bkz. Çankaya (1968a: 332-335).

kapatılmanın resmî nedeni hükümet tarafından, savaş esnasındaki mali kriz nedeniyle okulun ihtiyaçlarının karşılanamaması olarak açıklanmıştı (Çetinsaya, 2002: 225-233; Yavuzyiğit, 1999: 193; Çankaya, 1968a: 391-393). Ne var ki, savaş esnasında idari teşkilatta vasıflı eleman ihtiyacının azalması gibi bir durum olmaması ve dolayısıyla da okula ihtiyacın aslında artması bu kapatma kararını tartışmalı bir hale getirmektedir. Tersine, Birinci Dünya Savaşı esnasındaki seferberlik süreci hem daha fazla memura ihtiyaç duyuyor, hem de memurlara, seferberliğin yürütülmesinde kilit görevler yüklüyordu. Gerek insan gerekse de ekonomik ve altyapı seferberliğinin sürdürülmesi taşradaki mülki yöneticilerden ve memurlardan önemli katkılar bekliyordu.[56] Zaten dönemin Mülkiyelileri de bu gerekçeyi hiç inandırıcı bulmadıkları gibi, kapatma kararını bir "darbe" olarak nitelemişlerdir (Yavuzyiğit, 1999: 193).[57] Olayı daha sonra yorumlayanlar da bu gerekçenin aslında daha derinde yatan gerilimlerin üstünün örtülmesi olduğunu belirtmişlerdir. Mesela Taner Timur, giderek baskıcılaşan ve en ufak muhalefete ve özerk kuruma tahammülü kalmayan İttihatçı iktidarın savaş yıllarında Mülkiye Mektebi'ni yeteri kadar "itaatkâr bir araç" olarak görmemesinin bu kapatma kararında etkisi olduğunu belirtmektedir (Timur, 2009: 48).[58]

Bu gerilim, okulun kapanma sürecinde herhangi bir direnç gösteremeyen Mülkiye Mezunları Cemiyeti'nin de sonunu getirecektir. 1916 yılında dernek kendisini feshetmiştir (Çankaya, 1968b: 1332). Bu fesih kararının gerekçesi konusunda ortada dernek tarafından yapılmış bir açıklama yoktur. Çankaya kendince bir çıkarım yaparak, "Birinci Dünya Savaşı'nda İstanbul'da bulunan hemen hemen bütün Mülkiye mezunlarının cepheye gitmesi sebebiyle" derneğin kendisini feshettiğini ileri sürmüştür (Çankaya, 1968b: 1332). Ama bu üstünkörü bir yorumdur. Savaş esnasındaki seferberlikte pek çok kişinin askere alındığı doğrudur, ama askere almanın üst yaş sınırı 45'i geçmemiştir. Ayrıca, daha önemlisi, savaşın en yoğun anlarında bile devlet bazı "sivil" kilit bürokratik görevleri boşaltmamış, savaş boyunca pek çok orta ve üst kademedeki devlet memuru askerlikten muaf tutulmuştur.[59] Mülkiyeli memurların da, en azından önemli bir kısmının, bu muafiyet içinde olduğunu söylemek gerekir. Dolayısıyla, Çankaya'nın ifadesi mesnetsizdir ve fesih nedenini daha geniş siyasi gerilim ve daralan sivil toplum yaşamı bağlamında değerlendirmeye ihtiyaç vardır.

56 Bu sürecin ayrıntılı çözümlemesi için bkz. Beşikçi (2009).

57 Bu kapanma nedeniyle, 1916-1920 yılları arasında okul 5 yıl boyunca mezun veremeyecektir. Okul Nisan 1918'de tekrar açılacak, ama Maarif nezareti yerine Dahiliye nezaretine bağlanacaktır.

58 İttihatçı iktidarın saldırganlaşan milliyetçi yaklaşımının Mekteb-i Mülkiye'ye yansıyan izleri Birinci Dünya Savaşı öncesinde de bulunabilir. Örneğin, Balkan Savaşları'ndaki yenilginin getirdiği rövanşist dalga içinde 3 Aralık 1913'te okul müfredatından Bulgarca dersi çıkarılmıştır. Benzer biçimde, 30 Ağustos 1914'te de Rumca dersi kaldırılmıştır. Bkz. Baskıcı (2009: 260).

59 Birinci Dünya Savaşı dönemi seferberliğin askere alma uygulamaları hakkında bkz. Beşikçi (1999). Ayrıca, askerlikten muaf bürokratik görevlilerin listesi için bkz. "Mükellefiyet-i Askeriye Kanun-ı Muvakkati", 29 Nisan 1330/12 Mayıs 1914, *Düstûr*, II. tertip, 6. cilt, s. 662-704. Bu kanun bazı değişiklikler dışında savaş esnasında da yürürlükte kalmıştır.

Sonuç

Mülkiye Mezunları Cemiyeti bir yanıyla İkinci Meşrutiyet'in ilanıyla birlikte genişleyen dernek yaşamının bir ürünü, bir yanıyla da yerel idare teşkilatı memurluğunun artan profesyonelleşmesinin bir yansımasıydı. Mülkiye Mezunları elbette Osmanlı memurlarının tamamını temsil etmiyorlardı. Zaten II. Meşrutiyet döneminde daha kapsayıcı bir memur sendikacılığı sürecinin neredeyse tamamen kapalı olması, ancak belli özgül sınırlar içerisinde kendini tanımlayan memur örgütlenmelerinin ortaya çıkmasına olanak sağlıyordu. Mülkiye Mezunları Cemiyeti de bütün memurların temsilcisi olmaya hiçbir zaman soyunmamış, pek çok alanda Mülkiyelilerin haklarını savunmakla yetinmiş, hatta bazı konularda bir Mülkiyeli kayırmacılığına bile çalışmıştır. Bununla birlikte, işgal ettikleri önemli konumlar dolayısıyla en etkili memur grubu olan Mülkiyelilerin dernekleşme deneyimi, Osmanlı-Türk memur hayatındaki, başka pek çok ülkede de görülen bir paradoksla yüzleşmeyi sağladı; ya da en azından bu paradoksu daha görünür kıldı. "Devletin sadık hizmetçisi", "vatan hizmeti" ve hatta giderek "vatan kurtarıcılığı" gibi söylemler içerisinden anlamlandırılagelmiş memurluk perspektifi, mesleğin gerçek sorunları ve o sorunların çözümü doğrultusunda siyasi iktidardan taleplerde bulunmaya başlayan bir mesleki bilinçle karşı karşıya geldi ve giderek muğlâklaşmaya başladı. Bu süreç içinde, örneğin, kuruluş aşamasında siyasi iktidarla uyumlu hareket etmenin faydasını vurgulayan ve hatta İttihat ve Terakki Cemiyeti'yle yakınlığını önde gelen üyeler aracılığıyla ifşa eden Mülkiye Mezunları Cemiyeti, kendi mesleki (ve grup) çıkarları söz konusu olduğunda bu ilişkinin gerilmesini ve İttihatçı yörüngeden çıkmayı göze alabildi.

Ancak, gerek II. Meşrutiyet döneminin başlarında genişleme eğilimi gösteren dernek yaşamının giderek cılızlaşması ve siyasi baskıya maruz kalması, gerekse de Mülkiye Mezunları Cemiyeti'nin istikrarlı olmayan dinamizmi ve kısa ömrü, bu paradokstan net bir tavır ortaya çıkarmaya olanak tanımadı. Derneğin 1916 yılında kendini feshetmiş olması, böylesi bir tavrın netleştirilmesi ve gerektiğinde siyasi gerilimle birlikte yaşama istekliliği konusunda, bir memur dayanışma örgütlenmesi olarak Mülkiye Mezunları Cemiyeti'nin direnç kapasitesinin sınırlarının çok da geniş olmadığını göstermektedir.

Peki, bu yazıda sözü edilen paradoksta Cumhuriyet Türkiyesi'ne geçişte ne gibi devamlılıklar ve değişimler olmuştur? Bir kere, memurluk dediğimiz dünyanın, aslında gayet heterojen yapı olması durumu cumhuriyetle birlikte de devam etmiştir ve dolayısıyla tek bir memur kimliğinden bahsetmenin zorluğu değişmediği gibi, memur sendikaları üzerindeki yasal engellerin süregitmesiyle birlikte de kapsayıcı olma iddiasındaki memur örgütlenmelerinin ortaya çıkışı gecikmiştir. Tıpkı II. Meşrutiyet döneminde olduğu gibi, cumhuriyetten sonra da uzun bir süre, memur örgütlenmeleri diyebileceğimiz alanı ancak belli bir

kimlik ve özgül alan üzerinde tesis edilen ve kendi grup çıkarlarını öncelikli faaliyet alanı olarak gören memur örgütleri belirlemeye devam edecektir.

Cumhuriyetin kuruluşuyla birlikte, devletin memura bakışında "devletin temsilcisi" zihniyetinin devam ettiğini söylemekte sakınca yoktur.[60] Öte yandan, deyim yerindeyse buna ilave bir ek yük olarak, gerek yeni rejimin tesisinde, gerekse de "muasır medeniyetler seviyesine ulaşma" olarak tanımlanan kültürel dönüşüm projesinde memurdan koşulsuz katkı beklenmiştir. Bu beklentinin bir sonucu olarak, memurun davranış kalıplarını şekillendirme isteğinde devlet, belki de II. Meşrutiyet dönemine kıyasla çok daha fazla belirleyici olmaya çalışmıştır. Bu süreçte memur örgütlenmelerinin güçlenmesi çok da arzu edilmeyen bir durum olmuş ve kısıtlayıcı etkilere maruz kalmıştır. Dolayısıyla, memurluk mesleğini bir "vatan hizmeti" olarak algılamak ve kendi meslek alanının sahipliğine soyunarak devlet otoritesi karşısında özlük haklarını geliştirmeye çalışmak arasındaki şizofrenik durum, Osmanlı'dan sonra Cumhuriyet Türkiyesi'nde daha da derinleşerek sosyal ve siyasal yaşama önemli izler bırakmıştır. Bu şizofrenik durumla Türkiye'deki memur örgütlenmesi sorunsalının ilişkisi yeni çalışmalarla deşilmeye muhtaç bir konudur.

KAYNAKÇA

Akyüz, Y. (1978) *Türkiye'de Öğretmenlerin Değişimdeki Etkileri, 1840-1940*. Ankara: Doğan Basımevi.

— (2009) "Doğuşunun Yüzüncü Yılında Türkiye'de Öğretmen Örgütlenmesinin İlk On Yılına Bakışlar (1908-1918)", *OTAM (Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi)*, no. 22 (2009): 1-50.

Alkan, M. Ö. (1998) "İstanbul'da Sivil Toplum Kuruluşları, 1856-1945: Toplumsal Örgütlenmenin Gelişimi", A. N. Yücekök, Y. Turan ve M. Ö. Alkan (yay. haz.), *Tanzimat'tan Günümüze İstanbul'da Sivil Toplum Kuruluşları* içinde. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.

Altunya, N. (1996) "Türkiye'de Öğretmen Örgütlenmesi, 1908-1990", *Mülkiyeliler Birliği Dergisi*, no. 188-189 (Şubat-Mart 1996): 42-53.

Balzer, H. (1991) "The Problem of Professions in Imperial Russia", Edith W. Clowes, Samuel D Kassow ve James L. West (yay. haz.), *Between Tsar and People: Educated Society and the Quest for Public Identity in Late Imperial Russia* içinde. Princeton: Princeton University Press, s. 184-188.

Baskıcı, M. M. (2009) "Mekteb-i Mülkiye'den Siyasal Bilgiler Fakültesi'ne 150 Yılın Kronolojisi", *Mülkiye*, no. 265 (Kış 2009).

Beşikçi, M. (2009) *Between Voluntarism and Resistance: The Ottoman Mobilization of Manpower in the First World War*. Doktora Tezi, Boğaziçi Üniversitesi.

— (1999) *The Organized Mobilization of Popular Sentiments: The Ottoman Navy League, 1909-1919*. Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi.

Bozkurt, Ö. (1980) *Memurlar: Türkiye'de Kamu Bürokrasisinin Sosyolojik Görünümü*. Ankara: Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü.

Caplan, J. (1990) "Profession as Vocation: The German Civil Service", Geoffrey Cocks ve Konrad H. Jarausch (yay. haz.), *German Professions, 1800-1950* içinde. Oxford: Oxford University Press, 163-182.

Colley, L. (1992) *Britons: Forging the Nation, 1707-1837*. New Haven: Yale University Press.

60 Örneğin 1949 tarih ve 5442 sayılı İl İdare Kanunu'nun 9. maddesine göre "mülki amir", "devletin ve hükümetin temsilcisi ve ayrı ayrı her bakanın mümessili ve bunların idari ve siyasi yürütme vasıtası" olarak tanımlanır. Zikreden Soysal (1977: 135).

Çankaya, A. (1968a) *Son Asır Türk Tarihinin Önemli Olayları ile Birlikte Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*, 1. cilt (toplam 8 cilt). Ankara: Mars Matbaası.

— (1968b) *Son Asır Türk Tarihinin Önemli Olayları ile Birlikte Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*, 2. cilt. Ankara: Mars Matbaası.

— (1968c) *Son Asır Türk Tarihinin Önemli Olayları ile Birlikte Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*, 3. cilt. Ankara: Mars Matbaası.

Çetinsaya, G. (2002) "Mekteb-i Mülkiye 1915'te Niçin Kapatıldı?", *Mülkiye*, no. 237 (Kasım-Aralık 2002): 225-231.

Düstûr, II. Tertip.

Ergin, O. (1977) *Türkiye Maarif Tarihi*, Cilt 1-2. İstanbul: Eser Matbaası.

Findley, C. V. (1989) *Ottoman Civil Officialdom: A Social History*. Princeton: Princeton University Press. [Bu eserin Türkçe tercümesi için bkz. Carter V. Findley, *Mülkiyeye: Osmanlı Memurlarının Toplumsal Tarihi*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996].

— (1980) *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Porte, 1789-1922*. Princeton: Princeton University Press.

Galitekin, A. N. (1996) "Mülkiyye Mecmuası", *Müteferrika*, no. 10 (Kış 1996): 143-183.

Gladden, E. N. (1967) *Civil Services of the United Kingdom, 1855-1970*. Londra: Frank Cass and Company.

— (1948) *The Civil Service: Its Problems and Future*. Londra: Staples Press.

Hanioğlu, M. Ş. (2006) *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*. İstanbul: Bağlam Yayınları.

Hatemi, H. (1987) "Bilim Derneklerinin Hukuki Çerçevesi (Dernek Tüzelkişiliği)", Ekmeleddin İhsanoğlu (yay. haz.), *Osmanlı İlmi ve Mesleki Cemiyetleri* içinde. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi.

— (1985) "Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemlerinde Derneklerin Gelişimi", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, cilt 1, İstanbul: İletişim Yayınları.

Heper, M. (1985) "19. Yüzyılda Osmanlı Bürokrasisi", *Tanzimattan Cumhuriyete Ansiklopedisi*, cilt 1. İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (1983) *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Memurin Gazetesi (1910-1912).

Mimaroğlu, M. R. (1946) *Gördüklerim ve Geçirdiklerim, Cilt 2: Memurluk Hayatımın Hatıraları*. Ankara: Ziraat Bankası Matbaası.

Mülkiye Mecmuası (1909-1911).

Koç, Y. (1991) "Osmanlı Memurları", *Mülkiyeliler Birliği Dergisi*, no. 130 (Nisan 1991): 46-48.

Ortaylı, İ. (1974) *Tanzimattan Sonra Mahalli İdareler (1840-1878)*. Ankara: Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü.

— (1977) "Türkiye'de Taşra Yönetim ve Yöneticiliğinin Evrimi", Kurthan Fişek (yay.haz.), *Toplumsal Yapıyla İlişkileri Açısından Türkiye'de Mülki İdare Amirliği: Sistem ve Sorunlar*. Ankara: Türk İdareciler Derneği, 1977, s. 3-22.

Ökçün, A. G. (1982) *Ta'til-i Eşgal Kanunu, 1909: Belgeler-Yorumlar*. Ankara: A. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.

Özbek, N. (2007) "Defining the Public Sphere during the Late Ottoman Empire: War, Mass Mobilization and the Young Regime (1908-1918), *Middle Eastern Studies*, no. 5 (Eylül 2007): 795-809.

Özçelik, S. (2000) *Donanma-yı Osmani Muavenet-i Milliye Cemiyeti*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Özdemir, H. (2001) *Osmanlı Devletinde Bürokrasi*. İstanbul: Okumuş Adam Yayınları.

Polat, N. H. (1991) *Müdafaa-i Milliye Cemiyeti*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Sansür Talimatnamesi (İstanbul: Matbaa-i Askeriye, 1330/1914).

Somel, S. A. (2001) *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire, 1839-1908*. Leiden: Brill, 2001.

Soysal, M. (1977) "Ekonomik Gelişme ve Planlı Kalkınma Karşısında Mülki İdare Amirliği Sistemi", Kurthan Fişek (yay.haz.), *Toplumsal Yapıyla İlişkileri Açısından Türkiye'de Mülki İdare Amirliği: Sistem ve Sorunlar* içinde. Ankara: Türk İdareciler Derneği, 1977, s. 135-145.

Şahin, Y. (2005) *Türkiye'de Siyasal Elitizm ve Politik Cemaat Olarak Mülkiyeliler*. Yüksek Lisans Tezi. Dumlupınar Üniversitesi.

Şaylan, G. (1977) "Cumhuriyet Dönemi Mülki İdare Amirliği Sisteminin Tarih Mirası ve Ana Gelişme Süreçleri", Kurthan Fişek (yay.haz.), *Toplumsal Yapıyla İlişkileri Açısından Türkiye'de Mülki İdare Amirliği: Sistem ve Sorunlar*. Ankara: Türk İdareciler Derneği, 1977, s. 25-90

Timur, T. (2009) "Modernleşme ve Özgürlük Kavgası: Mekteb-i Mülkiye, 1859-1923", *Toplumsal Tarih*, no. 192 (Aralık 2009): 30-51 [Bu yazının aynı başlık ve içerikle bir başka basımı için bkz. *Mülkiye*, no. 265 (Kış 2009): 181-218].

Toprak, Z. (1985) "1909 Cemiyetler Kanunu", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, cilt 1, İstanbul: İletişim Yayınları.

Tunaya, T. Z. (1984) *Türkiye'de Siyasal Partiler: İkinci Meşrutiyet Dönemi, 1908-1918*, cilt 1, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.

Tural, E. (2009) *Son Dönem Osmanlı Bürokrasisi: II. Meşrutiyet Dönemi'nde Bürokratlar, İttihatçılar ve Parlamenterler*. Ankara: Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü.

Üstel, F. (1997) *İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları, 1912-1931*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Yavuzyiğit, M. H. (1999) *Enderun-i Humayun Mektebinden Siyasal Bilgiler Fakültesine: Mülkiye Tarihi (1859-1999)*. Ankara: Mülkiyeliler Birliği Yayınları.

Ladas, Pentzopoulos ve Türk-Yunan Nüfus Mübadelesi: Bir üst-anlatının anlatısı*

*Onur Yıldırım***

Özet: 1923'te Lozan'da karara bağlanan Türk-Yunan Nüfus Mübadelesi, uluslararası bir örgüt tarafından (Cemiyet-i Akvam) onanan ilk zorunlu göç hareketi olarak tarihe geçmiştir. Yarattığı birçok soruna rağmen, Mübadele, ülkeler arası ihtilafı çözen ve etnik/dinî türdeşliği sağlamak suretiyle ulus-devleti pekiştiren bir olay olarak bir tür başarı öyküsü haline dönüştürülmüştür. Gerçekleştiği andan günümüze değin, özellikle etnik milliyetçiliğin yükseldiği iki ayrı dönem olan 1930'larda ve 1990'larda, bu başarı öyküsü hem siyasi hem de akademik söylemde geniş yankı bulmuştur. Bu çalışma, Mübadele'ye atfedilen başarı öyküsünün bir tür üst-anlatı haline gelmesini sağlayan iki temel metni konuyla ilgili son dönemde ortaya çıkan eleştirel tarih yazını ışığında ele alarak, bu üst-anlatının olguları, varsayımları ve çıkarımları açısından dayanaktan yoksun olduğunu ortaya koymaktadır.

Anahtar sözcükler: Mübadele, Lozan, tarih yazını, Ladas, Pentzopoulos

Türkiye ile Yunanistan arasında 30 Ocak 1923'te Lozan'da Cemiyet-i Akvam nezdinde imzalanan Mübadele Sözleşmesi, yüzyıllardır aynı topraklar üzerinde yaşayarak iç içe geçmiş farklı etnik grup ve dinî inançtan insanları birbirinden ayrıştıran bir düzenleme olma niteliğiyle tarihe bir emsal olarak geçmiştir. İfadede bir eksiklik kalmaması için, burada kullanılan ayrıştırma kavramının başına "zorunlu" sıfatını da eklemek gerekir. İşte bir yandan taşıdığı bu zorunlu nitelik ve sayısal kapsamının büyüklüğüyle daha evvel eşi benzeri görülmemiş bir pratik olması, öte yandan da zorunlu göç uygulamasına sunduğu meşruiyet zemini nedeniyle kendinden sonraki etnik ve/veya dinî kökenli çatışmalar için ha-

(*) Yazının Türkçe'ye çevrilmesinde Onur Kara büyük katkı yaptı; Sermet Çetin ise titiz bir şekilde tüm metni gözden geçirip, önemli düzeltmeler yaptı. Her ikisine de yardımlarından ötürü minnettarım.

(**) ODTÜ, İİBF İktisat Bölümü.

zır bir çözüm paketi olarak önerilir hâle gelmesi, Mübadele'yi modern dünya tarihinde özel bir yere yerleştirmiştir.

Yakın zamanlarda yayımlanan bir çalışma, nüfus mübadelesi ve nüfus temizliği kavramlarının diplomasi jargonuna ilk defa Lozan'da girdiğine dikat çekmiştir (Weitz, 2008: 1137). 1990'larda, Balkanlar'da etnik çatışmaların yoğunlaştığı dönemde kaleme alınan ve uluslararası akademik çevrelerde Lozan'a yönelik artan ilginin en iyi örneklerinden birini oluşturan başka bir çalışmada Yossi Katz, "Yunan-Türk çatışmasında bu tür bir çözümle elde edilen başarı, kavramın [Mübadele'nin] uluslararası ilişkiler teorisinde uluslararası çatışmaları çözmek ve azınlık sorunlarını düzenlemek üzere kullanılabilir bir mekanizma olarak köklü bir yer edinmesine imkân sağlamıştır" demektedir (1992: 55-56; 1998).

Mübadele'nin gerektiğinde başvurulabilecek bir "tedavi" yöntemi olarak kavramsallaştırılması, bu çalışmanın ele alacağı ana sorunsaldır. Bu sorunsalı ele alırken benimseyeceğimiz yaklaşım hiç şüphesiz bütünselci bir tarih bakış açısına dayanacaktır. Yukarıda bahsolunan örneklerde olduğu gibi sonuçları açısından çoğunlukla uluslararası ilişkiler alanının içinde değerlendirilmeyen Mübadele'nin daha geniş bir perspektifle değerlendirilmesinin zamanının çoktan geldiğine inanıyoruz. Bu bağlamda tarihsel bir olay olarak onu dar bir çerçeveye sıkıştıran hâkim anlatının yani "meta-narrative"in (üst-anlatı) bir mercek altına alınması kaçınılmazdır. Çalışmanın ilk kısmında, temel bazı metinler ekseninde, Mübadele'yi meşru gösteren bu tarihsel üst-anlatının nasıl ortaya çıktığı aktarılacak, daha sonra da söz konusu üst-anlatının, uluslararası akademik yazın ve siyasi söylemde nasıl yer edindiği gösterilmeye çalışılacaktır. Türk ve Yunan tarih yazınında konunun nasıl ele alındığını başka çalışmalarımızda karşılaştırmalı bir şekilde değerlendirdiğimiz için burada özellikle İngilizce olarak kaleme alınmış olan uluslararası literatüre değinilecektir (Yıldırım 2006b, 2006c, 2006d). Çalışmanın ikinci kısmında ise iki ana metin üzerinde durulacaktır. Birbirlerinden otuz yıl aralıkla yayınlanmış olan bu iki temel metin, Mübadele'ye dair üst-anlatının hem kavramsal olarak hem de olgular düzeyinde esaslarını belirlemiştir. Aşağıda ayrıntılı bir şekilde üstünde duracağımız bu metinler bugüne değin tarih yazını açısından ele alınmamış, varsayım ve çıkarımları ciddi bir tartışma konusu haline getirilmemiştir. Burada ilk defa bunu yaparken temel hedefimiz, etnik ve dinî temelli çatışmaların çözümü konusunda, Türk-Yunan Mübadelesi örneği üzerinden türetilen kuramsal yaklaşımın kanıttan yoksun, haddinden fazla siyasallaşmış bir tarih anlayışıyla şekillendiğini ortaya koymaktır.

Bu çalışmanın kalkış noktası, meseleyi insani içeriğinden ve ahlâki boyutundan koparmak suretiyle Türk-Yunan Nüfus Mübadelesi'ni sadece emsal teşkil eden diplomatik bir araca indirgemenin bu olayı çarpık bir şekilde tasvir etmekten öte bir şey olmadığı fikridir. Zira Mübadele'nin yaklaşık iki milyon insana

derin ıstırap ve sıkıntılar yaşatmış bir uygulama olduğu su götürmez bir gerçektir. Bu bağlamda ınağdurların bakış açısından yoksun bir anlatının meşruiyetini sorgulamak çalışmamızın ana hedefidir.

Bu açık gerçekliğe rağmen, olay siyasi ve akademik söylemde yine de sivil halkın korunması hedefini güden, yani insani amaçlarla hayata geçirilmiş bir proje olarak tarif edilebilmekte ve bu da onu hiç şüphesiz daha da çarpık (pardoksal) bir boyuta taşımaktadır. Yakın tarihlerde yayımlanmış bir çalışmanın ortaya koyduğu üzere, Türk-Yunan Nüfus Mübadelesi aslında beraberinde "daha önce hiçbir şekilde topluluk içi şiddet yaşamamış topluluklara, onları yerlerinden koparan mübadelenin tektürdeşleştirme amaçlarına aykırı bir biçimde, ayrışma ve şiddeti getirmiştir" (Ginnakos, 2008: 19-35).

Gerçekten de, göçmenlerin yaşadıkları topraklardan zorla koparılışları ve gittikleri ülkelere vardıklarında karşılaştıkları koşullar göz önüne alındığında, zorunlu etnik ayrıştırmanın, şiddeti ortadan kaldırmak şöyle dursun, daha da artıran bir uygulama olduğunu söylemek hiç de abartılı bir ifade olmaz. Gerek Anadolu ve Trakya'dan Yunanistan'a akan Rumlar, gerekse ülkenin kuzeyi ve Ege Adaları başta olmak üzere Yunanistan'ın farklı yerlerinden Anadolu ve Trakya'ya gelen Müslüman göçmenler, yeni tanıştıkları çevrelerin farklı yaşam koşullarıyla olduğu kadar, yerli cemaatlerin hoşnutsuz, hatta bazen düşmanca tavırlarıyla da mücadele etmek zorunda kalmışlardır. Söz konusu hoşnutsuzluk ve düşmanca tavırların ardında yatan sebep, çoğunlukla, yerinden edilenlerin geride bıraktıkları mal ve mülklerin paylaşımı sorunu olmakla birlikte, gerilimin dışa vurumu, yeni gelenlerin yerli unsurlar tarafından kültürel farklılıklarına vurgu yapılmak suretiyle dışlanması biçiminde tezahür etmiştir.

Ayrılanların geride kalan mal mülklerinin paylaşımı meselesinin yerli nüfusla yeni gelenler arasında gerginliklere yol açması, kısa bir süre içinde hem Yunanistan'da hem de Türkiye'de, şehir-köy ayırmaksızın, olağan bir durum hâlini almıştır. Çeşitli çalışmalar, her iki ülkedeki siyasi iktidarların, daha Mübadele süreci başlamadan, oldukça popülist bir yaklaşımla, bu mal ve mülkleri siyasi tabanlarını güçlendirecek bir şekilde, belli kesimleri gözeterek dağıtma yoluna gittiklerini ortaya koymaktadır (Yıldırım, 2006a).

Genel olarak bakıldığında, göçmenlerin nakledilmelerinden iskân edilme ve borçlandırılmalarına kadar çeşitli safhalardan oluşan Mübadele süreci, bu safhaların her birinde, göçmenlerin vardıkları ülkelerdeki ulusal dokuya uyum sağlamalarını geciktirecek bir yığın zorluk üretmiştir. Antropolojik araştırmalar, özellikle de Yunanistan örneği ele alındığında, bu zorlukların, göçmenlerin kendilerini –vardıkları ülkelerdeki ulusal dokuyla özdeş kabul etmek bir yana– uzun yıllar boyunca yabancı, hatta misafir olarak görmelerine yol açtığını göstermektedir (Hirschon, 1989; 2003).

Türkiye örneğine bakıldığında da pek farklı bir durum görülmemektedir. Son zamanlarda Türkiye'de benzer araştırma gündemiyle Mübadele'yi ele alan

araştırmacılar da, Yunanistan'dakine paralel sonuçlara ulaşmış, Türkiye'ye gelen göçmenlerin, Yunanistan'a giden kaderdaşlarıyla aynı algılara sahip olduğunu ortaya çıkarmışlardır (Iğsız, 2008). Mübadele'nin Türkiye'de ciddi bir araştırma konusu olarak kabul edilmesinin henüz çok yeni bir gelişme olduğu dikkate alınırsa, ülkeye gelen göçmenlerin (mübadil, muhacir vb.) sosyal ve ekonomik koşullarının daha net bir biçimde aydınlatılmasının ancak önümüzdeki yıllarda mümkün olabileceğini belirtmekte yarar vardır. Lakin şimdiye dek yapılan sınırlı araştırmaların bile, Türkiye'ye Mübadele ile gelen göçmenlerin karşı karşıya kaldıkları –Yunanistan'daki muadillerinin yaşadığına benzer– ayrımcılığın çeşitli yönlerini daha şimdiden ortaya serıneye başladığını söylemekte de bir sakınca yoktur.

Mübadele'ye bir başarı öyküsü değeri atfeden diğer bir yaklaşımın savunduğu teze göre, Mübadele, siyasi istikrar sağlamak suretiyle hem Yunanistan'ın hem de Türkiye'nin siyasi hayatı üzerinde olumlu bir etki yaratmıştır. Diğer bir deyişle, büyük azınlık kitlelerinin ortadan kalkmış olması her iki ülkede de istikrarlı bir siyasi iklimin hâkim olmasına yol açmıştır.

Bu varsayım da ciddi bir dayanaktan yoksun görünmektedir. Hatta onun tam aksini söylemek akla daha yatkındır. Yakın zamanlarda yayımlanan bir araştırma, Mübadele'nin hem Yunanistan'da hem de Türkiye'de otoriter rejimlerin güçlenmesine katkıda bulunan önemli etkenlerden birisi olduğunu ortaya koymuştur (Gürsoy, 2008: 122). Bu çalışmaya göre, Türkiye'de "bağımsız ve güçlü iktisadi seçkinlerin ortadan kalkması, gücünü devletten alan seçkinleri rakipsiz bırakmıştır". Bu şekilde rekabetten yoksun bir siyasi sistemin tesis edilmesi de demokratik bir rejime geçiş sürecinin uzamasına yol açmıştır (Gürsoy, 2008: 122).

Meseleye Yunanistan açısından bakıldığında ise, ülkeye gelen göçmenlerin sergilediği siyasal tercih değişiklikleri Yunan siyasi hayatını derinden etkilemiştir. 1936'da Metaksas diktatörlüğünün kurulması, kısmen de olsa, 1920'lerde ve özellikle de 1930'ların başlarında göçmenlerin Komünist Parti'ye yönelik artan desteğine atfedilmektedir (Gürsoy, 2008: 122). Komünistlerin siyasi gücündeki yükseliş, Kralcı Halkçı Parti yanlılarının otoriter Metaksas rejimiyle işbirliği yapmasında teşvik edici bir unsur olmuştur.

Mübadele'nin siyasi sonuçları çerçevesinde değerlendirilebilecek bir diğer varsayım da, Türkiye ve Yunanistan arasındaki ilişkilerin Mübadele sayesinde belirgin bir iyileşme sürecine girdiği yolundadır. Lakin bu iddia da son dönemde ortaya çıkan yenilikçi yaklaşımın eleştirilerinden payına düşeni almıştır. Bu eleştirel yaklaşıma göre Mübadele, Türkiye ve Yunanistan arasında istikrarlı ve barışçıl bir ilişki yaratmak şöyle dursun, Ege'de yaşananlar başta olmak üzere sınır anlaşmazlıkları, geride kalan azınlıklara yönelik muameleler ve Kıbrıs meselesi gibi bellibaşlı konularda ek sorunlar ortaya çıkarmıştır (Ginnakos, 2008).

Mübadele ile ilgili üst-anlatıdaki sorunların listesi hiç şüphesiz daha da uza-

tılabilir. Yukarıda bahsettiğimiz, hiç de olumlu sayılamayacak sonuçlarına rağmen, Mübadele'nin, siyasal ve akademik yazında, onu etnik ve dinî temelli çatışmaları çözecek ve barışı sağlayacak makul bir yol olarak gören yandaşlar bulmaya devam etmesi, kökten yenilikçi bir bakış açısını zorunlu kılmaktadır. Mübadele'ye dair bu çarpık anlayışın kökenleri, bu tarihsel olayın üst-anlatısını oluşturan ve geliştiren iki ana metinde aranmalıdır.

Birbirinden neredeyse otuz yıl farkla yayımlanan bu ana metinlerin yazarları, her ne kadar içlerinde Mübadele sonucu yerlerinden yurtlarından edilmiş insanlara karşı belli bir merhamet duygusu taşıyor gibi gözükseler de, genel olarak bu uygulamayı meşru kılacak bir tavır benimsemişler ve onun her iki devlet üzerindeki varsayımsal olumlu etkilerini öne çıkarmaya özen göstermişlerdir.

Diaspora kökenli bu yazarlar, Yunanistan lehine önyargılarla dolu anlatımlarında, olayın insan boyutunu ve yerel etkilerini mümkün mertebe geriye iterek Mübadele'nin "faydalarına" vurgu yapmış, uygulamanın –iki ülke arasındaki azınlık sorununun çözülmesi, nüfuslarının etnik ve dinî olarak homojenleştirilmesi ve toprak bütünlüklerinin sağlanması gibi– her iki ülkeye fırsat olarak sunduğuna inandıkları bazı unsurların altını çizmişlerdir. Aşağıda ayrıntılarıyla ele alacağımız bu metinlerin dillendirdiği yorumlar –olgu ve ayrıntılarıyla– bugüne değin Mübadele konusundaki tüm yazında sorgusuz sualsiz bir şekilde tekrar edilegelmiştir. Bu özellikleriyle adeta bir kutsallık ve dokunulmazlık kazanarak kanonik hâle geldiğini söyleyebileceğimiz söz konusu metinler, Mübadele ile ilgili üst-anlatının oluşumunda yadsınamayacak bir rol oynamışlardır (Yıldırım, 2006b).

Söz konusu kanonik metinlerden yansıyan, Mübadele'nin hem Yunanistan hem de Türkiye için önemli fırsatlar yarattığı anafikri doğrultusundaki belirgin eğilim, Yunan ulusal tarih yazınının Mübadele'ye dair genel yönelimini de ifade eder niteliktedir. Mübadele'nin hemen akabinde kendini gösteren bu yaklaşım, Venizelos'un popülist politikalarının hâkim olduğu savaş sonrası Yunanistan'ında hızlı bir şekilde yaygınlaşmış ve kısa bir süre zarfında kemikleşmiş bir anlayışa dönüşmüştür.

Mübadele'ye yönelik, Venizelosçu diye niteleyebileceğimiz bu yorumun nasıl şekillendiğini başka çalışmalarımızda ayrıntılarıyla ele almıştık (Yıldırım, 2006b, 2006c). Anadolu'da yaşanan büyük hezimetin ardından Yunan ulusal kimliğinin yeniden tanımlandığı 1920'lerin ikinci yarısı tarih yazını açısından büyük bir patlamaya sahne olmuş, "Küçük Asya Faciası" ve "Mübadele" gibi önemli olayların mevcut ulusal tarih yaklaşımına eklemlenmeleri bu tarihçilik furyası sırasında gerçekleşmiştir. Yunan ulusunun yeniden şekillendirilen biyografisinde "Küçük Asya Faciası" Türklerin barbarlıkları ve Avrupalı müttefiklerin ihanetleriyle izah edilmeye çalışılmış, "Mübadele" ise Yunan halklarının kucaklaşmasına, etnik ve dinî birlik ve beraberliğinin sağlanmasına vesile olan bir fırsat olarak tasvir edilmiştir.

Bu metinlerde zaman zaman göze çarpan küçük nüanslar, onları kaleme alanların kökenleri konusunda ipuçları sunmaktadır. Örneğin göçmen kökenli yazarlar, gelen Küçük Asyalı soydaşlara, dolayısıyla kendilerine, Yunanistan'ın savaş sonrası imarında ve iktisadi kalkınmasında oynadıkları rol konusunda methiyeler düzmüşlerdir.

Saikleri ne olursa olsun, söz konusu dönemde kaleme alınan metinler sözbirliği etmişcesine Mübadele'nin vatanlarından kopardığı kitlelerin yaşadıkları sorunları arka plana itmiş, tabiri caizse onları tarihsizleştirmeye çalışmışlardır. Neredeyse tüm anlatımların merkezine de, zorlu bir işin altından kalkma becerisi gösterdiği iddia edilen Yunan devleti oturtulmuştur. Sonuç olarak, Mübadele, Yunan ulus-devletinin nezdinde bir başarı öyküsüne dönüştürülmüştür.

Öte yandan Türkiye'deki duruma baktığımızda, Mübadele başta olmak üzere dönemin önemli gelişmelerinin tarih yazımına eklemlenmesi konusunda genel bir kayıtsızlık havasının hâkim olduğunu söylemek gerekir.[1] Bu meseleyi de başka yerlerde ayrıntılı olarak ele almıştık (Yıldırım 2006a, 2006b). Burada vurgulamak istediğimiz nokta, karşı bir bakış açısının yokluğunda Yunan ulusal tarihçiliğinin ürettiği Mübadele yaklaşımının herhangi bir tartışmayla karşılaşmaksızın tekrar edilegelmiş olması ve aşağıda ele alacağımız ve kanonik olarak nitelediğimiz metinler sayesinde uluslararası çevrelerde kabul görmeye başlamasıdır.

Bu metinlerden ilki olan Stephan Ladas'ın *The Exchange of Minorities: Bulgaria, Greece and Turkey* başlıklı kitabının daha henüz Mübadele süreci tamamlanmadan, 1932 yılında yayımlanmış olması tesadüf değildir. Yunan ulusal tarihçiliğinin ve Diaspora kökenli Ladas'ın 1930'larda ürettiği Mübadele yaklaşımı biraraya gelerek uluslararası düzeyde konuyla ilgili kabul gören üst-anlatıyı şekillendirmişlerdir.

Bu üst-anlatının ne kadar önemli olduğu, azınlıklar meselesinin iki büyük savaş arası dönemde, özellikle de Avrupa'daki gelişimine bakıldığında daha iyi anlaşılacaktır. Nitekim daha 1930'ların başlarında yükselen millliyetçilik dalgası ve Orta Avrupa'da Nazilerin estirmeye başladığı ayrımcılık rüzgârları altında azınlıklar ciddi bir sorun olarak algılanır hâle geldiğinde, Türk-Yunan Nüfus Mübadelesi'nin adı da, azınlık sorunlarının çözümüne yönelik bir çare veya "saf" ulus-devletlerin yaratılması için bir bahane biçiminde kullanılabilecek bir emsal olarak, ortalıkta dolanmaya başlamıştır.

Türk-Yunan Nüfüs Mübadelesi örneği, 1930'ların ikinci yarısında İngiliz mandası altındaki Filistin ve Alman-İtalyan itilafının ortasındaki Güney-Tirol, İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde savaş öncesi Almanlarca işgal edilmiş Orta ve Doğu Avrupa'daki topraklar ile Sovyet hâkimiyeti altına giren

1 Bu konuda Türkiye'de hiçbir yazının olmaması, konuyla ilgilenen tarihçilerin doğrudan bu metinlere yönelmesine yol açmış ve onların yaklaşımlarını sorgusuz sualsiz benimsemelerine çanak tutmuştur.

bölgelerde ve son olarak da İngiliz sömürgeciliğinin tasfiye olduğu Hindistan'dan Pakistan'ın ayrılması sürecinde (1947) yaşanan uyuşmazlıkların çözümü için uygulanabilir bir strateji ve bir başarı öyküsü olarak sunulmuştur (Stola,1992:336-337; Schechtman, 1946; 1949; 1962; Wolff, 2003; Masalha, 2001). Burada özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası yargılanan Naziler arasında 3. Reich'in nüfus politikalarının uygulayıcılarından biri olan Lorenz'in ifadesinden bahsetmek gerekir. Lorenz, mahkemede kendine yöneltilen suçlamalar karşısında, 3. Reich'ın nüfus politikalarını savunurken, Cemiyet-i Akvam'ı kurulma aşamasında –Birinci Dünya Savaşı sonrası– azınlıklar konusunda benimsediği tutum konusunda ağır bir dille eleştirmiş, "[Alman] azınlıkları haksız bir şekilde çizilmiş sınırların arkasında bırakmak konusunda yanlış bir şekilde yönlendirdiği ve "kullanışlı bir emsal" olan Türk-Yunan örneğini izlemediği için" suçlamıştır (Mazower, 2008).

Biraz geriye gittiğimizde, 1930'larda görülen nüfus mübadelesiyle ilgili tartışmalar, Avrupa'daki bellibaşlı ülkelerin azınlık meselesiyle ilgili tutumları konusunda önemli ipuçları sunmaktadır. 1930'ların ikinci yarısında zorunlu nüfus değişimlerinin olağan hale geldiği Almanya'da bu konuda kamuoyunda hiçbir tartışma yaşanmazken, neredeyse hiçbir azınlığın bulunmadığı İngiltere, sömürgelerinde patlak veren sorunların onu her geçen gün daha da bunaltmasıyla nüfus mübadelesi konusunda en hararetli tartışmalara sahne olmuştur (Frank, 2007). Bu tartışmalarda zorunlu göç, kamuoyu nezdinde ahlâki bir mesele olarak addedilmekle beraber, iş uygulamaya geldiğinde yetkililer kamuoyundan bağımsız bir şekilde hareket etme konusunda herhangi bir tereddüt göstermemişlerdir.

Bunun en güzel örneği, 1937 yılında İngiliz Parlamentosu eliyle Filistin'in paylaşımı ve Filistin topraklarında yaşayan Araplar ile Yahudilerin arasında bu paylaşımı tamamlayacak şekilde karşılıklı bir nüfus değişimini gerçekleştirmek üzere kurulan Peel Komisyonu'dur. Bu Komisyon'un, faaliyetlerinin ilk safhasında, Türk-Yunan Nüfus Mübadelesi hakkında yerinde bilgi toplamak amacıyla bir heyeti Yunanistan'a gönderdiği bilinmektedir. Komisyon'un faaliyetleri başlıbaşına ayrı bir çalışmanın konusudur. Burada önemli olan nokta, yeni bir ülke yaratmak söz konusu olduğunda, nüfusla ilgili, etnik ve dinî tektürdeşliği sağlayacak biçimde doğrudan düzenlemeler yapmanın doğal bir olay gibi algılanıyor olmasıdır. Bu algının oluşumunda Türk-Yunan örneği yadsınamaz bir rol oynamıştır.

İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde insan hakları konusunda yaşanan önemli gelişmeler, nüfus mübadelesi ve benzeri yöntemlerin etnik ve dinî temelli çatışmalarda çözüm olarak görülmesi durumunu ortadan kaldırmıştır. İnsan hakları yaklaşımının giderek daha bireysel bir çerçeveye oturması azınlıklar konusunu da doğal olarak başka bir zemine taşımıştır. Nitekim Soğuk Savaş ikliminde uyuşmazlıklar etnik ve dinî temelden ideolojik bir temele kaymış, zo-

runlu yerinden etmeler ve benzeri yöntemlerle azınlık sorunlarının çözülmesi uluslararası camia tarafından topyekün reddedilmiştir.

Bu söylenenlerden, insan hakları konusunda, Batı'nın sicilinin temiz olduğu yolunda bir çıkarım yapılmamalıdır. İnsan hakları ihlalleri konusunda yüzyılın ikinci yarısında İngilizlerin, Fransızların ve Amerikalıların dünyanın farklı köşelerinde –örneğin İngilizlerin Kenya'da, Fransızların Cezayir'de, Amerikalıların Vietnam'da– yaptıkları ortadadır. Burada tespit edilmesi gereken önemli nokta, Birinci Dünya Savaşı ile başlayan ulus-devlet oluşum sürecinin yüzyıl ortalarında küresel ölçekte artık tamamlanmış, etnik ve dinî saiklerle teşvik edilen çatışmaların günbegün daha da azalmış olduğudur. Artık dünyanın bir yerinde bir yerinden edilme durumu söz konusu olduğunda, bu, bir yazarın da vurguladığı gibi "kapitalizm ile sosyalizm arasındaki ideolojik karşıtlık ekseninde" gerçekleşmekteydi. Diğer bir deyişle "mülteci sorunu neredeyse tamamen bir Doğu-Batı meselesi hâlini almıştı" (Loescher, 1993: 54).

"Yerinden edilme" olgusunun artık iyiden iyiye ideolojik bir niteliğe büründüğünün en bariz örneği 1956 yılında Macaristan'da patlak veren mülteci kriziydi. Sovyet ordusunun Macaristan'a girmesiyle başlayan süreçte, binlerce Macar, komşu Avusturya ve Yugoslavya'ya iltica etmiş, gelen mültecilere uygun koşullar sağlayacak alt yapıdan yoksun olan bu iki ülke, hem bu nedenle, hem de olası bir Sovyet tepkisine yol açmamak için uluslararası kamuoyundan acil yardım talebinde bulunmuşlardır.

"Macaristan Krizi" ikinci savaş sonrası dönemin göç ve mülteci meselesine rengini veren bir sembol olmuş ve henüz kurulmuş olan UNHCR'ın (Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği) yapı ve işleyişini doğrudan etkilemiştir. UNHCR faaliyetlerini asıl olarak Doğu blokundan Batı Avrupa ve Kuzey Amerika ülkelerine iltica etmeye çalışan göçmenler üzerinde yoğunlaştırmış, bunun yanı sıra da Güney'in fakir ülkelerinden kaçarak Kuzey'e, yani gelişmiş ülkelere yerleşmeye çalışan göçmenlerin sorunlarıyla ilgilenmeye çalışmıştır.

Kırk yıllık bu dönemde, Çin'den Kuzey Afrika'ya, Çekoslovakya'dan Vietnam'a dek dünyanın farklı köşelerinde yaşanan siyasal ve askerî gelişmeler mülteci yaratmaya devam etmiş, fakat bütün bu süre boyunca, herhangi bir ülkenin, ulusal egemenliğini pekiştirme adına, nüfusunu etnik veya dinî temelde homojenleştirmeyi hedefleyen bir zorunlu nüfus değişimini benimsemesi gibi bir durum söz konusu olmamıştır.

Bu süreçte, Mübadele konusunda, çalışmamızın üzerinde duracağı yazarlardan biri olan Dimitri Pentzopoulos'un 1950 sonları ve 1960 başlarında, muhtemelen Macaristan'da patlak veren mülteci krizinin de etkisiyle –belki biraz da Türkiye ile Yunanistan arasında Kıbrıs konusunda artan gerginlikle bağlantılı olarak– Türk-Yunan Nüfus Mübadelesi deneyimini uluslararası çevrelere tekrar hatırlatan ve aşağıda etraflıca ele alacağımız çalışması dışında ciddi bir metin kaleme alınmamıştır.

Özellikle Yunanistan'da, iç siyasetin temel öğelerinden birini oluşturan Türk karşıtlığındaki artışlara paralel olarak, iki ulus arasında yaşanan tarihsel trajik karşı karşıya gelişler –ki Küçük Asya Felaketi'nin doğrudan bir sonucu olan Mübadele bunların en önemlilerinden biridir– hem akademik hem de popüler tartışma gündemlerinde konu başlığı olarak sık sık öne çıkmışlardır (Yıldırım, 2006c). Buna mukabil uluslararası arenada zorunlu nüfus değişiminin simgesi haline gelmiş olan Lozan'ı veya ona öykünerek Orta ve Doğu Avrupa'da benzer bir işlevi yerine getirmeye soyunan Postdam'ı[2] akla getirecek türde bir tartışma süreci yaşanmamıştır. Akademik yazın, çatışmalara bir çözüm önermek yerine, çatışmalardan etkilenip yerinden yurdundan edilen mültecilerin sorunları üzerine yoğunlaşmıştır.

İkinci Dünya Savaşı'nın üzerinden yaklaşık elli yıl geçtikten sonra, yani 1990'ların ortalarında, Lozan ve Postdam adlarıyla özdeşleşmiş olan nüfus mühendisliği yöntemleri dünya kamuoyunun gündemine bir kez daha girdi. Balkanlar'da yaşanan etnik çatışmalardaki artış karşısında, bazı politikacılar, aydınlar ve gazeteciler, bu tür uyuşmazlıkları çözmenin bir yolu olarak gördükleri zorunlu nüfus mübadelesini teşvik eden –burada hepsine değinmemiz elbette mümkün olmayan– yazılar kaleme almaya başladılar.[32]

Bu furyada, elinizdeki çalışmanın ana konusunu oluşturan Türk-Yunan tarihsel deneyiminin adının anılmaması tabii ki olacak iş değildi. Modern Yunan tarihi konusunda önde gelen otoriterlerden biri olan Richard Clogg da, bu arada, Yunan-Türk Mübadelesi deneyimini bir etnik mühendislik emsali olarak ele aldığı ve onun "uzlaşma yoluyla halledilmesi adeta imkânsızmış gibi algılanan etnik çatışma konusunda mükemmellikten uzak ve hoyratça bir çözüm biçimi oluşturduğu muhakkak olmakla birlikte, iki ülke arasındaki –sallantılı da olsa– barışın korunmasına ciddi katkısı bulunan" bir gelişme olduğunu savunduğu bir makale yayımlamakta hiçbir sakınca görmedi (Clogg, 1995). Bir süre sonra Mark Mazower, nüfus mübadelesini, "muhtelif bölgelerin birden çok etnik kimlik barındırmasından kaynaklanan sürtüşmeleri bertaraf etmenin sert ama ekseriyetle etkili bir yolu" (Mazower, 2000: 119) olarak tanımladı. Mazower, yazısında, Türk-Yunan deneyimi hususunda, "aslında 1930 sonrasında iki devlet arasındaki ilişkileri güçlendirdi" diye bir not düşmeyi de ihmal etmedi.

Türk-Yunan Nüfus Mübadelesi'ne yönelik bu olumlu atıfların Balkanlarda ce-

2 Postdam, İkinci Dünya Savaşı sonrasında 1945 yılının Temmuz-Ağustos aylarında İngiltere, Sovyetler Birliği ve Amerika Birleşik Devletleri'nin katılımıyla gerçekleşmiş bir konferans olup, birçok konunun yanında özellikle Nazi Almanyası'nın işgal ettiği topraklarının geri alınması ve Almanya dışında ikamet eden Almanların Almanya'ya geri gönderilmesi konularını karara bağlamıştır.

3 Bir Sırp gazetecinin Bosna-Hersek, Hırvatistan ve Sırbistan liderleri arasında nüfus mübadelesi fikrinin ele alındığı görüşmelere dair izlenimleri için bkz: http://www.cdsneu.edu/info/students/marko/vreme/vreme5. Slovakya Başbakanı Meciar, Macaristan Başbakanı Gluya Horn ile bir araya geldiği bir toplantı sırasında, Macaristan ve Slovakya arasında bir azınlıklar mübadelesi yapılması olasılığından söz etmiştir. Konuyla ilgili bakınız: Roddy, M. (1997) "Horn Angrily Rejects Slovak Plan to Move Hungarians", Reuters, 9 Eylül http://www.house.gov/csce/slovakia97.html

reyan eden ve dinmek bilmeyen şiddetli çatışmaların etkisi altında yapıldığından hiç şüphe yoktur. Clogg ve Mazower gibi modern Yunanistan tarihi alanında önde gelen iki ismin Mübadele konusunda Yunan ulusal tarihçiliğinin genel yaklaşımını destekleyen duruşları, farklı alanlardan gelen araştırmacıların aynı dönem çalışmalarında da gözlemlenmektedir. Chaim Kaufmann başta olmak üzere, "Çatışma Çözümü" (Conflict Resolution) gibi 1990'larda öne çıkan disiplinlerden bazı yazarlar zorunlu göçü teşvik eden yazılar kaleme aldılar (Kaufmann, 1996; 1998) Bu çalışmalarda Mübadele'nin Türkler ve Yunanlılar arasındaki çatışmanın çözüme bağlanması ve iki ülke arasındaki ilişkilerin istikrara kavuşturulması konusunda oynadığı rolün altı kalın bir şekilde çiziliyordu. Bu emsal ışığında, benzer nitelikler gösteren başka çatışmaların da etnik ayrıştırma yoluyla çözümlenebileceği kanaati giderek yaygınlaşmaya başlamıştı.

Uluslararası bir örgütün yönetim ve gözetimini de devreye sokan Yunan-Türk Nüfus Mübadelesi örneği, Karabağ hususundaki Azeri-Ermeni uyuşmazlığı ve İsrail-Filistin çatışması gibi başka müzminleşmiş etnik ve bölgesel anlaşmazlıkların çözümü için de adından çokça bahsedilen bir model olmuştur.[43]

Bu tür yollarla etnik ve dinî çatışmaların sona erdirilmesinde olağan bir yöntem olarak gösterilen "zorunlu göç" uygulaması, bazı İsrailli gazeteciler tarafından Filistin'de yaşanan kronikleşmiş soruna yönelik kesin bir çözüm olarak önerilmiştir. İsrailli gazeteci Don Fedder şunları söylüyordu: "Geriye kalan tek iş, nüfus mübadelesini düzenlemek. Biz Batı Şeria'da yaşayan 200.000 Yahudiyi alacağız, siz de İsrail'e bırakılan yerlerde yaşayan Arapları alacaksınız." Fedder, Kudüs Postası'nda çıkan başka bir makalede ise şöyle diyordu: "Kudüs yakınlarındaki Beit Iksa (suç eylemlerinin merkezi) nüfusu, Gazze Şeridi'ndeki Netzarim yahut Jenin yakınlarındaki Kadim nüfusu ile mübadele edilebilir. Önemi tartışmasız olan nüfus mübadelesi, özünde, İsrail Toprağı'nda yaşayan Yahudi ve Arap topluluklar arasındaki müzmin etnik-ulusal çatışma için bilgece bir politikadır."

Fedder gibi aşırıların yazılarında en bariz ifadesini bulan mübadelenin bir çözüm olarak benimsenmesi anlayışı, yakın zamanlarda, Philadelphia kaynaklı Dış Politika Araştırma Enstitüsü'nün bir yayını olan ORBIS'de yer alan bir yazıda da –biraz farklı bir şekilde olmakla birlikte– ifade edilmiştir. Yazıyı kaleme alan Efraim Inbar, "Araplar ve Yahudilerin birlikte sulh içinde yaşayacakları iki-uluslu bir devlet hedefinin erişilebilir olmadığını" ve "en gerçekçi görünen politika seçeneğinin çatışma yönetimi olduğunu" (2009) iddia etmektedir.

Inbar bunu açıkça ifade etmese de, önerdiği strateji, Filistinlilerin ve Yahudilerin zorunlu nakillerini içeren bir paylaşım planının benimsenmesine dayanmaktadır. Yani öngörülen, 1948'de işgal edilen bölgelerde yaşayan yüz binlerce Filistinlinin 1967'de işgal edilen bölgelere (Batı Şeria) göçü karşılığı 1967'de iş-

4 57. Hükûmetin Devlet Bakanı Ş. Sina Gürel, Yakın Doğu Politikası Washington Enstitüsü'nde yaptığı konuşmada, mübadele seçeneğini, Azerbeycan ve Ermenistan arasında sorun oluşturan Karabağ bölgesi hususundaki çatışmanın makul bir çözümü olarak sundu. Bu konuşmanın kaydına şu adresten ulaşabilirsiniz: http://www.washingtoninstitute.org/media/turkish.htm.

gal edilen bölgelerdeki yarım milyon Yahudi yerleşimcinin İsrail'e göçünü öngören bir nüfus mübadelesinden başka bir şey değildir. Netanyahu yönetiminin kafasındaki özerk yönetimi aşmayan bir Filistin devleti fikrine de uygun olan bu plan, ilke olarak –en azından "iki devletli çözüm" seçeneğini gerçekleştirmek adına– bazı Arap gazeteciler tarafından da olumlu karşılanmaktadır (Said İdris, 2009).

Burada bu tartışmaların ayrıntılarına girmemize gerek yoktur. Dikkati asıl çekmek istediğimiz nokta, ilk ortaya atılmasının üzerinden neredeyse bir yüzyıl geçmesine rağmen, zorunlu göç konusunda olumlu düşünceler taşıyan hâlâ çok sayıda politikacı, aydın ve gazetecinin bulunmasıdır.[5] Yakın zamanlarda Türkiye'de de, bu gerçeği çarpıcı bir biçimde gözler önüne seren, oldukça manidar bir gelişme yaşanmıştır. Türkiye'nin Savunma Bakanlığı koltuğunda oturan bir yetkili, "Bugün eğer Ege'de Rumlar devam etseydi ve Türkiye'nin pek çok yerinde Ermeniler devam etseydi, bugün acaba aynı milli devlet olabilir miydi? Bu *mübadele*nin ne kadar önemli olduğunu size hangi kelimelerle anlatsam bilmiyorum ama eski dengelere bakarsanız, bunun önemi çok açık ortaya çıkacaktır" demek suretiyle, etnik ve dinî homojenite sağlama girişimini alenen övmekte hiçbir sakınca görmemiştir[6]. Bu övgü, aslında, ulus, devlet ve vatandaşlık kavramlarını iç içe geçiren ve bu kavramlar arasındaki uyumun ancak farklılıkların azaltılması yoluyla sağlanabileceği sonucuna varan sığ bir bilincin dışavurumundan başka bir şey değildir.

* * *

1990'ların ortalarından beri, etnik ya da dinî çatışmalar ve genel olarak "nüfus mühendisliği" üzerine kaleme alınmış çalışmaların neredeyse hepsinde, yer yer Yunan-Türk Nüfus Mübadelesi'nden, uluslararası toplulukların öykünmesi gereken çözüm tipi örneği olarak söz edilmektedir. Ve ne zaman Yunan-Türk tarihsel deneyiminden bahsedilse, genellikle ya Stephen Pericles Ladas'ın (1898-1976) ya da Dimitri Pentzopoulos'un (1932-1982) kitabına gönderme yapılmaktadır.[7]

Ladas'ın çalışması Yunan-Türk Mübadelesi üzerine İngilizce olarak yazılmış ilk kapsamlı kitaptır. Onun olayın nicel ve nitel boyutlarına dair tüm bulgu ve

5 Birleşmiş Milletler, nüfus mübadelesinin etnik çatışmalara çözüm getirebileceği fikrini topyekün reddetmiştir. Bkz: http://www.unhchr.ch/Huridocda/Huridoca.nsf/TestFrame/ee7

6 Söz konusu demeç için bkz. http://arsiv.ntvmsnbc.com/news/465353.asp

7 Stephen Pericles Ladas, kendi döneminin önemli şahsiyetlerinden biridir. Gerçekleştirdiği çalışmalar arasında, Nüfus Mübadeleleri üzerine kitabı haricinde, sırasıyla 1938 ve 1975'te yayımlanan iki önemli kitabı *The International Protection of Literary and Artistic Property* ve *Patents, Trademarks and Related Rights-National and International Protection* vardır. Paris Antlaşması'nın 1958'de yapılan yenilenmesinde de, Birleşik Devletler heyeti üyesi olarak yer almıştır. Ayrıca, Coca-Cola Şirketi'nde hukuk danışmanı olarak çalışmıştır. Pentzopoulos ise Yunan kökenli bir Amerikalıdır. Doktorasını 1960 yılında Princeton Üniversitesi'nde tamamlamıştır. Dimitri Pentzopoulos hakkında sunduğu temel biyografik bilgiler için John Iatrides'e teşekkür ediyorum.

iddiaları, daha sonra, Mübadele konusunda çalışma yapan pek çok kişi tarafından sorgusuz sualsiz bir biçimde tekrar edilegelmiştir. Ladas, "savaş neticesinde ve uluslararası anlaşmanın verdiği yetkiyle bir ülkeden diğerine bu toptan nüfus nakli, en azından modern zamanlar söz konusu edildiğinde, benzeri olmayan bir uygulamadır" (1932: 1) diyerek, uluslararası ilişkiler açısından Mübadele'nin önemini tescillemiştir. Belki daha da önemlisi, Ladas'ın, olayın Yunanistan'da ve –sınırlı da olsa– Türkiye'deki yerel yansımalarına dikkat çekerek, Mübadele'yi her iki taraf açısından da bir iç çıkar meselesi olarak değerlendiren ilk kişi olmasıdır.

Ladas'ın kitabı, iki savaş arası dönemde, uluslararası camia için, Balkanlar'daki Osmanlı sonrası etnik çatışmaların sebepleri, bunların nüfus nakillleri yoluyla çözümleri ve bu nakillerin söz konusu ülkeler açısından sonuçları konularında detaylı bilgiler sunan ulaşılabilir tek kaynaktı.

İkinci Dünya Savaşı sonrası kurulan mahkemelerde Nazi subayı Lorenz'in Cemiyet-i Akvam'a yönelttiği eleştirilerden daha önce bahsetmiştik. Lorenz'in Türk-Yunan Nüfus Mübadelesi hakkındaki olumlu kanaatinin ne derece Ladas'tan sağladığı bilgilere dayandığını kestirmemiz çok zordur. Fakat, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından, Postdam'da barışa şekil verenlerin, başına oturup vaktiyle Alman işgali altında olan bölgelerde ulusal ilkenin nasıl uygulanacağına dair karar vermeye çalıştıkları masalarındaki kitap yığınının arasında Ladas'ın çalışmasının da bulunduğuna hiç şüphe yoktur. Müttefikler, Sudetenland'dan 3,5 milyon etnik Almanı, Polonya'nın vaktiyle Alman işgalinde olan bölgelerinden 9,5 milyon ve ayrıca Polonya'nın diğer bölgelerinden ve özerk Danzig şehrinden 1,5 milyonu aşkın Almanı yerinden etme doğrultusunda karar alırlarken, kendilerine rehber olarak Türk-Yunan deneyimini almışlardır (Frank, 2008).

Ladas'ın Mübadele'nin hem uluslararası hem de yerel boyutlarıyla ilgili, olaylar ve rakamlar açısından tafsilatlı anlatımı, yayımlanışından otuz yıl sonra, bugün de Mübadele konusunun en popüler yazarı olarak kabul edilen Dimitri Pentzopoulos tarafından, üzerinde hiçbir değişik yapılmaksızın, aynen miras alınmıştır.

Yunan-Türk Nüfus Mübadelesi'yle ilgili üst anlatının kapsamı, esasları ve varsayımları işte bu iki yazar tarafından belirlenmiştir. Ladas'ın kurguladığı genel çerçevenin Pentzopoulos tarafından olduğu gibi benimsenmesi ve İkinci Dünya Savaşı sonrasının koşullarına uyarlanması, söz konusu çerçevenin konu üzerine yapılan çalışmaların eksenini belirleyen bir üst-anlatı hâline gelmesini sağlamıştır. Etnik çatışmalar ve nüfus değişimi konusundaki modern yaklaşım, çok büyük oranda Ladas'a ve onun türettiği, etnik çatışmalar ve sonuçta oluşan nüfus nakilleri tarihi kapsamındaki literatüre dayanmaktadır.

Bu arka planı belirledikten sonra, Türk-Yunan Nüfus Mübadelesi konusunda yaratılan bu üst-anlatının gelişim sürecini ortaya koymak ve kusurlarını tes-

pit etmek büyük önem taşımaktadır. Belki böylece, günümüzün politika belirlenimli akademik dünyası, bu tür uygulamalardan etkilenen geniş kitlelerin feryadını da anlattıklarının içine katmayı düşünebilir.

Ladas kitabını, 1930'un son aylarında, Mübadele Sözleşmesi'nin uygulanma süreci hâlâ devam etmekteyken, tamamladı. Yunanistan'daki Mülteci İskân Komisyonu kısa süre evvel dağılmıştı; buna karşın Muhtelit Mübadele Komisyonu ve onun Türkiye ve Yunanistan şubeleri faaliyetlerini sürdürüyordu. Bu kurumlar, 1933'un sonlarına kadar da işlemeye devam ettiler ve ilgili hükümetler ile mülteciler arasındaki son anlaşmazlıkları çözdüler.[87] Yani Ladas, aslında, iki ülke arasında yeni anlaşmazlıklar ve sürtüşmelere gebe, tamamlanmamış bir sürecin aktarımını yaptı.

Burada şunu da not düşmeliyiz ki, Mübadele Sözleşmesi'nin uygulanmasından sorumlu olan kurumsal düzenleme, Muhtelit Mübadele Komisyonu'nun 1933'teki son toplantısına kadar işlemeye devam etti. Böylece, Ladas'ın çalışması, Mübadele sürecinin tümünü kapsayamadı ve meselenin baştan sona bir muhasebesini yapma niteliğine –en azından teknik açıdan– erişemedi. Ladas'ın eserinin yayımlanmasından iki yıl sonra, azınlık hakları konusunun önde gelen otöritelerinden biri, onu "içerik olarak çok zengin ve belgelere dayanan muazzam bir çalışma, ama belirgin biçimde Yunan yanlısı," olarak niteliyordu (Macartney, 1934: 547).

Stephen Pericles Ladas, Balkan Savaşları sürecinden başlayarak Yunanistan, Bulgaristan ve Türkiye arasındaki bütün nüfus mübadelelerini tek bir çalışma içinde ele almaya teşebbüs eden ilk araştırmacıydı. Araştırmalarını, 1930'ların ilk yıllarında, Harvard ve Radcliffe Üniversitesi Uluslararası Araştırmalar Bürosu himayesinde yaptı. Kaynak bakımından yoğun olarak, "istatistik konusunda en önemli uzman" (Ladas, 1932: 17, 15. dipnot) olarak nitelediği ünlü Yunanlı tarihçi ve yazar Alexander Pallis'in istatistiki bulgularını temel almış görünmektedir.[98] Ladas'ın, Yunanistan'daki Mülteci İskân Komisyonu'nun (MİK) çalışmaları üzerine bazı özel bilgiler konusunda ise, MİK'in son müdürü olan Charles Eddy'nin gözlemlerinden bir hayli yararlandığı görülmektedir.

Ladas, tarihsel analizi ticari rapor yazımı tarzı ile harmanladığı kitabında, meseleyi üç bölüm hâlinde ele almaktadır. İlk iki bölüm Yunan-Bulgar Mübadelesi'ni ve Yunan-Türk Mübadelesi'ni ayrı ayrı incelerken, son bölüm göçmenlerin ve mültecilerin sözü edilen üç ülkedeki iskânlarına ayrılmıştır. Çalışmanın

---

8 Muhtelit Mübadele Komisyonu, 9 Aralık 1933'te Ankara'da imzalanan bir anlaşma ile 10 Ekim 1934'te feshedildi. Bkz: *Mübadeleye Dair Türkiye ve Yunanistan Arasında İmza Olunan Mukavelenameler-Muhtelit Mübadele Kararları*, İstanbul, 1937, s. 34-36.

9 Türkiye ve Yunanistan arasındaki Nüfus Mübadelesi'nde resmî görevli olan Sir John Hope Simpson, Mülteci Sorunu üzerine raporunda, Ladas'ın kitabındaki olay ve kişilerden yararlanmaktadır. Bkz: Simpson, Sir J. H. (1939) *The Refugee Problem, Report of A Survey*. Londra: Oxford University Press, s. 11-28. Pallis'in akademik çalışmaları hakkında bilgi edinmek için bkz. A. A. Pallis (1997) *Yunanlıların Anadolu Macerası (1915-1922)*, (çev.) O. Azizoğlu, 2. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

amacı ise girişte, "meselenin kökenini tespit etmek ve bu iki sözleşmenin içeriklerini yorumlayarak uygulanma biçimleri hakkında bilgi vermek; ayrıca, Yunanistan ile Bulgaristan ve Yunanistan ile Türkiye arasında gerçekleşen göç ve mübadele süreçlerinin ardındaki mekanizmayı tanımlamak" (Ladas, 1932 :3) olarak açıklanmıştır.

Bu arka planı benimseyen Ladas, iki mübadelenin sadece diplomatik yönlerini değil, ilgili hükümetlerin onların yarattığı sorunların çözümü için kurduğu mekanizmaların işlemesini etkileyen yerel dinamikleri de ele aldı. Ladas, elindeki birtakım nicel ve nitel veriler ile, mübadelenin incelediği üç ülkede yarattığı sonuçlara dair ayrıntılı bir resim sunmaya çalıştı.

Kendini Mübadele'nin etnik ayrımcılıkları ortadan kaldırıp ülkeleri komşuları ile daha uyumlu kıldığı ve daha da önemlisi ulus-devletlerin kendi içindeki birlik ve beraberliği artırdığı düşüncesinden kurtaramayan Ladas, buna mukabil kafasının bir köşesinde "acaba" sorusunu da taşıyor gibi gözükmektedir. Bu değerlendirme tarzı seçeneğini arka plana atmak yerine, gerçekleşen her iki mübadeleyi de –ki Türk-Yunan Mübadele süreci halen devam etmektedir– bu yaklaşım doğrultusunda değerlendirmiş olsaydı, Ladas uluslararası camiaya hiç şüphesiz çok daha farklı bir tablo sunmuş olacaktı.

Ladas, araştırma konusu yaptığı ülkelerin politikacı ve aydınlarının bakış açılarıyla arasına mesafe koymayı kısmen başarmakla birlikte, aynen onlar gibi Mübadele'nin sadece ulus devletlerin kendi içinde bütünleşmelerine değil, ayrıca uluslararası siyasal sisteme de katkı sunduğuna vurgu yapmaktadır.

Yazar etnik türdeşliğin, devletler arasındaki sürtüşmenin temel sebeplerinden birini ortadan kaldıracağını ve mübadele sözleşmelerinin, ülkelerin güçlenmeleri ve istikrar sağlamaları yolunda bir hayli yarar sağlayacağını düşünmesine rağmen (Ladas, 1932: 726), Mübadele'nin mülteciler ve geride kalan azınlık grupları açısından yarattığı sonuçlara da tamamen duyarsız değildir. Ladas bu bağlamda İstanbul'daki Rumların durumuna işaret ederek, "1930 Ankara Antlaşması'ndan sonra İstanbul Rumları, Türk vatandaşlarla aynı muameleyi görmemektedirler; bu durum, bugün de geçerlidir" demektedir. Ladas böylece azınlıklar sorununu çözmek için başvurulabilecek diğer varsayımsal seçenekleri de tartışmaya yönelmekte ve "mübadele neden sadece Doğu Trakya'daki Yunanlılar ve Batı Trakya'daki Müslümanlar ile sınırlı kalmadı?" (Ladas, 1932: 725) diye sormaktadır. Meseleye sadece Yunan gözlüğüyle bakan ve Türklerin, Yunanistan'a gitmek üzere söz konusu toprakları çoktan terk etmiş olan mültecilerin geri dönüşüne asla izin vermeyeceklerini düşünen Ladas'ın konu ile ilgili özgün hiçbir şey önermediği görülmektedir.

Ladas'ın Türk-Yunan Mübadelesi'ni ele alış tarzı, daha rasyonel[leşmiş] bir karakter taşımaktadır. Bunun, yazarın olayı Lozan'da getirilen çözümden önce ve sonra yaşanan gelişmeler ışığında değerlendirmesinden kaynaklandığı açıktır. Onun fikrine göre, azınlıklarla ilgili Lozan öncesi yaşanan gelişmeler göz

önünde bulundurulduğunda, Lozan Sözleşmesi'nin bir oldubittiyi kabullenen bir anlaşmadan öte bir şey olmadığı ortadaydı (Ladas, 1932: 3, 721). Antlaşmanın sorumluluğu, büyük ölçüde, daha müzakerelerin başında 1912-1922 yılları arasında Türkiye'den sürülen ya da Türkiye'yi terk eden Rumların ülkeye geri dönmelerine izin vermeyeceklerini ilan eden Türklere aitti. Bu yüzden kendisi daha ziyade, "azınlıklara yönelik mübadele planı gerçekten sağlam bir plan mı değil mi, en azından istikrarlı bir karakter taşıyor mu" (Ladas, 1932: 721) diye, Mübadele'nin sonuçlarını merak ediyor, bu soruları cevaplamayı da geleceğin araştırmacılarına bırakıyordu.

Ladas'ın kitabının yayımlanmasının ardından geçen yaklaşık otuz yıllık bir zaman dilimi boyunca, Yunanistan'da, Türkiye'de ya da başka bir yerde, Mübadele'yi, bilimsel ve uygulamanın sonuçlarını geçmişe dönük olarak değerlendiren bir bakış çerçevesinde ele alma yönünde herhangi bir girişim olmadı. Nihayet 1961'de Dimitri Pentzopoulos, Princeton Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü'ne sunduğu doktora tezi ile, bu yönde adım atan ilk araştırmacı oldu. Bu çalışmasında Pentzopoulos, Mübadele'yi bir siyaset bilimi konusu olarak ele aldı, "bir ülkeye göre", yani Yunanistan'a göre, bir "siyaset bilimi dersi" olarak incelemeye koyuldu. Burada kendini şunları söylemek zorunda hissediyordu:

> Ulusal azınlıklar hâlâ var ve mülteciler hâlâ dünyanın başına bela oluyor ve Yirminci Yüzyıl uygarlığını lekeliyorlar. Dahası, sebep oldukları etkiler ve tehlike, bugünün "soğuk savaş"ı bağlamında, kaygı verici bir boyut kazanıyor. Yunan-Türk emsali ışığında, bu yöntem, yani azınlıkların mübadelesi, tehlikelerin bir kısmını asgariye indirebilir mi, eğer öyleyse, onun başarıyla uygulanması için gerekli önkoşullar nelerdir? (Pentzopoulos, 1962: 18)

Bu arka planı benimseyen Pentzopoulos'un meseleye yaklaşımı ikili bir amaç güdüyordu. Bunların ilki, Mübadele'yi, Soğuk Savaş döneminde azınlık meselelerinin uluslararasılaşmasıyla yeniden gündeme gelen "ulusal azınlıklar" sorununa bir çözüm örneği olarak ele almaktı. İkinci amaç ise, ulus-devlette, kitleler halinde gelen mültecilerin yeniden iskânı ve rehabilitasyonu sırasında ortaya çıkan zorluklarla baş etmenin yollarını ortaya koymaktı. Pentzopoulos, etnik ve dinî temelli bir çatışmaya çözüm olarak üretilen "mübadele" uygulamasını acaba soğuk savaşın yarattığı sorunlara yönelik bir çözüm yöntemi olarak mı görüyordu?

Pentzopoulos, bir taraftan yaklaşımını Ladas'ın mirası üzerine inşa ederken, öte yandan, özellikle sonuçlarına dikkat çekerek Yunan-Türk Mübadelesi'ni daha sistematik ve daha geniş bir çerçeveye oturttu. Uzun zaman sonra ilk kez Yunan-Türk Mübadelesi'ni bilimsel araştırma konusu yapan kitabı yayımlandığında Ladas'ın otuz yıl evvelki çalışmasından daha büyük bir ilgi gördü. Çünkü, yazıldığı dönemde, kitabın içinde dile getirilen iddialar hâlâ muteber kabul ediliyordu. Bir siyaset bilimci olarak zamanının tüm siyaset ve uluslararası ilişkiler teorilerine aşina olan ve konuya olan ilgisi azınlıkların korunması meselesi-

nin uluslararası bir boyut kazandığı Soğuk Savaş ortamı tarafından teşvik edilen ve şekillendirilen Pentzopoulos, kitabında, "onun [Mübadele'nin] söz konusu ülkeler[den biri] üzerinde yarattığı uzun erimli etkiler"i (1962: 18) ele almaktaydı. Yazar, bu bakımdan, Mübadele incelemesi ile Yunanistan'daki mülteci rejimi incelemesini neredeyse aynı şey olarak görmüştür.

Pentzopoulos'un, Balkanlar'daki yeni gelişmelere dikkat çeken kronolojik çerçevesi, Ladas'ınkinden pek farklı değildir. Buna karşın Pentzopoulos'un yaklaşımı, Mübadele'nin taraflarından yalnızca birine odaklanması nedeniyle, Ladas'ınkinin tersine, bir miktar romantik bir ton taşımaktadır. Yine Ladas'ın aksine Pentzopoulos, Mübadele'yi, bir proje olarak tasarlandığı dönemin hâkim uluslararası ilişkiler ve siyaset teorilerine atıf yaparak ele almaktadır. Yazar etnik homojenlik unsurunu, ulus devlet inşasının olmazsa olmaz bir özelliği olarak görmekte, bunu da Giriş kısmının hemen başında Otto Bauer'den yaptığı bir alıntı ile ifade etmektedir: "Her ulus bir devlet inşa etmeli, her devlet yalnızca tek bir ulusu kapsamalıdır" (Pentzopoulos, 2002: 15).

A. Pallis gibi kendisinden evvelki birtakım yazarların çizgisini takip eden Pentzopoulos, Osmanlı İmparatorluğu Rumlarının, kendi bireyselliklerine yönelik farkındalıkları ve bunu parçası oldukları bütünden ayrılarak gösterme arzularıyla dışa vuran bir "milli bilinç" geliştirdiklerini savunmaktadır. Ona göre Mübadele de işte bu sürecin kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Pentzopoulos burada bir gerçeği gözden kaçırmaktadır: Bu türden ayrılmalar daha önce de –ilki Yunan Bağımsızlık Savaşı sırasında, ikincisi de Balkan Savaşları sırasında olmak üzere– iki kez yaşanmış ve düşmanların –yani Türklerin– çıkardığı ders, eski senaryonun bir daha yinelenmesine izin vermeme şeklinde olmuştur.

Mübadele sürecine ışık tutma çabası sırasında Pentzopoulos tarihsel bağlamı sık sık gözden kaçırmakta, bu da onun metnini, yer yer, Yunan devleti açısından üstünkörü yapılmış bir maliyet-kazanç analizine çevirmektedir. Fakat yazar, "meseleyi gerçekçi bir bağlama yerleştirme konusunda başarısızlığa uğramamak" için (Pentzopoulos, 2002: 69), kendi özgün söylemine başarıyla geri dönüş yapmaktadır.

Pentzopoulos, Lozan'dan söz ederken, meslektaşlarının aksine, Türkler ve Yunanlar arasındaki müzakerelerin sonuçlanmasını zorlaştıran, nispeten daha az öneme sahip meselelere dikkat çekmektedir. "Nüfus mübadelesinin nesnel bir değerlendirmesi" için kalkış noktası olarak seçtiği en temel soru, Türkiye'nin "paniğe kapılıp kaçan mültecilerin geri dönüşünü kabul etmeye istekli olup olmadığı"dır (Pentzopoulos, 2002: 69). Aynı soru Ladas'ın zihnini de meşgul etmiş ve o, Türklerin Lozan'a, zorunlu nüfus mübadelesi konusunda tereddütlü olsalar da, Yunan mültecilerin geri dönmelerine izin vermemeye kesin kararlı olarak geldikleri sonucuna varmıştı. Pentzopoulos bu konuda farklı düşünmekte, Türk hükümetinin temsilcilerinin, Lozan'a vardıkları andan itiba-

ren, zorunlu nüfus mübadelesinin gerçekleştirilmesi konusunda son derece kararlı olduklarını gösterdiklerini ve kafalarında sorunun çözümüne yönelik başka herhangi bir alternatifin bulunduğuna dair en ufak bir işaret vermediklerini iddia etmektedir. Nitekim Anadolu'daki bozgunun ardından Yunanistan'da iktidarı alan devrimci hükümetin Başbakanı olan Albay Gonatas'ın anılarında yer alan "Yunan hükümeti bu sözleşmeleri imza etmek zorunda kaldı; çünkü Türkler, Türkiye'den ayrılan Yunanların geri dönmesini kabul etmeyeceklerini açıkça beyan etmişlerdi" (Pentzopoulos, 2002: 70) biçimindeki ifadeleri bu değerlendirmeyi doğrulamaktaydı.

Yukarıda ele alınan bütün bakışların merkezinde, Türkiye'yi daha evvel terk etmiş Rumların geri dönmesi meselesi yer almaktadır. Bunun yanı sıra, Ladas gibi Pentzopoulos'da da alttan alta bir "acaba" sorusu hissedilmektedir: Şayet gönüllülük temelinde bir mübadeleye karar verilseydi, daha evvel ayrılmış Rumların imtiyazlı konumları Kemalist rejim altında da devam eder miydi, yoksa etmez miydi? "Türk milliyetçisi yaklaşım ve Mustafa Kemal'in, onun modern ulus devlet oluşturmadaki yeteneğinin eşlik ettiği toplumsal devrimi" demektedir Pentzopoulos, "er ya da geç birçok Rumun Yunanistan'a gönüllü olarak göç etmesine sebep olacaktı" (2002: 71).

Mübadele'nin sonuçlarını değerlendirirken sergilediği adil ve itinalı yaklaşma çabasına karşın, Pentzopoulos, iş Mübadele'yi doğuran siyasi ve diplomatik gelişmeleri anlatmaya gelince daha az dikkatli davranmaya ve iddialarını savunmak adına sık sık güvenilirliği en alt düzeyde olan kaynakları kullanmaya ve inandırıcılığı en zayıf tanıklardan alıntı yapmaya yönelmektedir (Pentzopoulos, 2002: 46-47).[10] Pallis'in de aralarında bulunduğu daha evvelki yazarlar gibi, Pentzopoulos da, Venizelos'a duyduğu sempatiden dolayı, bu devlet adamının siyasal başarısızlıklarına dair bir bakış açısı geliştirememekte, hatta zaman zaman, Venizelos'un hatalarını savunur bir konuma düşmektedir (Pentzopoulos, 2002: 64, 45. dipnot).[11]

Pentzopoulos, yayımlanmış birincil kaynakları –örneğin, Milletler Cemiyeti, Yunan Meclisi tutanakları, birçok Yunan bakanlığının belgelerini– yoğun olarak kullansa da, onun Mübadele'nin başlangıcına dair değerlendirmeleri bütünüyle Ladas'ın sunduğu olgulara dayanmaktadır. Somut gerçeklerden ziyade anlambilimsel meselelerin tartışıldığı dipnotlara dikkat edildiğinde, bu durum apaçık ortadadır.

---

10 Yazar çoğunlukla, Birinci Dünya Savaşı sonrası yayınlanmış olan propaganda literatüründen faydalanmıştır. Özellikle Paris Konferansı öncesi patlama gösteren bu literatürde Anadolu'da yaşayan Rumların sayıları başta olmak üzere pek çok konuda önemli çarpıtmalar mevcuttur. Pentzopoulos bu bilgileri olduğu gibi kullanmak konusunda bir sakınca görmemiştir. Bkz. D. Kitsikis (1964) *Yunan Propagandası*, İstanbul: Meydan Neşriyat.

11 Pentzopoulos, İzmir'in ilhakının ardında yatan Yunan saiklerinin açıklamasını yaparken şöyle demektedir: "Yunan hükümeti Batı Trakya, İzmir ve onun iç bölgelerini istemişti; çünkü taleplerinin, müttefiklerin uğruna mücadele ettiği ilkelerle uyum içinde olduğuna inanıyordu" (2002: 23).

Çok ilginç bir örnek, onun, Yunan hükümeti temsilcileri ile Milletler Cemiyeti'nin mülteci işleriyle görevli temel şahsiyeti olan Fridtjof Nansen arasındaki karşılıklı mektuplaşma konusunda sergilediği anlam biçme çabasıdır. 15 Kasım 1922 tarihli bir raporda Nansen, "toptan ve zorunlu bir nüfus mübadelesi konusunu, İstanbul'u da meseleye dahil ederek, Yunan hükümetine" sunduğunu aktarıyor, "konuya dair mektubuma Yunan hükümetinin cevabı –son noktaya ilişkin açık bir olumsuzluk belirten bir cevap– tarafıma ulaştı" diyordu. Ladas, bu açıklamayı yorumlarken, söz konusu son noktanın, Mübadele uygulamasına İstanbul'daki Rumların da dahil edilmesiyle ilgili olduğunu iddia ediyordu. Pentzopoulos'a göre ise, bu "son nokta" aslında, İstanbul bölgesi meselesinden daha ziyade, "zorunlu nüfus mübadelesi"nin tümüne işaret etmektedir.

O halde iki intiba söz konusudur: İlkine göre, Yunan hükümeti aslında, Ladas'ın kavradığı ve Mübadele'yi doğuran gelişmelere dair genel yorumuna dahil ettiği gibi, İstanbul Rumlarının hariç tutulması kaydıyla, bir zorunlu mübadeleye taraftardı. İkinci veya Pentzopoulos'un dile getirdiği algıya göre ise, Yunan hükümeti sadece zorunlu mübadele projesine İstanbul Rumlarının dahil edilmesine değil, bu projenin tümüne karşıydı. Yazar bu görüşünü desteklemek için "Yunan resmî açıklamaları ve Yunan Heyeti'nin Lozan'da sergilediği duruş"a gönderme yapmaktadır.

Konuya dair yaptığımız bu kısa özette bir görüşü diğerine karşı savunma gibi bir niyetimiz olmamasına karşın, yine de, Lozan'daki Yunan heyetinin daha başından itibaren ikircimli bir tavır sergilediğini, hatta Yunan murahhaslarının müzakerelerin sonuna doğru kendi iddia ve görüşlerinin arkasında durmayı bile bir yana bıraktıklarını belirtmekte yarar olduğu fikrindeyiz (Pentzopoulos, 2002: 64, 45. dipnot).

Yukarıda Ladas ve Pentzopoulos'un Mübadele'ye yönelik yaklaşımlarının ana hatlarını vermeye çalıştık. Bizim burada yapmak istediğimiz, meseleye yaklaşımlarındaki benzerliklerin fark edilmesi için, söz konusu iki yazarın çalışmalarında dile getirilen temel iddiaları ve bulguları bir kez daha sıralamak ve kısaca değerlendirmektir.

Her iki yazar da, Mübadele'nin, Yunanistan ve Türkiye arasında Balkan Savaşları'ndan beri devam edegelen düşmanlıkların sonlanması için mümkün olan en iyi çözüm olduğunu ve zaten böylesi bir adımın er ya da geç atılması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu açıdan bakıldığında, Mübadele'nin kanonik anlatımlarındaki baskın tavır, Mübadele'yi, mevcut seçenekler arasından en akılcı seçim olarak kabul etme yönündedir. İki araştırmacı da azınlık nüfusları nakillerinin, Birinci Dünya Savaşı'nı takip eden süreçte özelde Türkiye ve Yunanistan arasında, genel olarak da Balkanlar'da yaşanan gerilimleri azaltacak bir önlem olduğu fikrinde anlaşmış görünmektedirler.

Ayrıca, Mübadele, oyunun en temel aktörlerini –yani azınlıkları– sahneden almak suretiyle, bölgede devreye sokulmuş olan uluslararası diplomatik senar-

yonun –yani Doğu Sorununun– sonuna kadar oynanmasını engellemekte çok önemli bir araç olmuştu. Türkiye ile Yunanistan arasındaki, ulusal sınırları içinde ciddi miktarlarda karşı tarafla akraba "ulusal" azınlıklar barındırdıkları için organik biçimde birbirine geçmiş durumdaki ilişkiler, Mübadele'yle birlikte yeni bir aşamaya girmiş, her iki ülke de "bağımsız dış politika oluşturma konusunda bir hayli rahatlamıştı" (Psomiades, 1968: 38).

Dahası, iki ülke de kendi nüfus yapısını homojenleştirme ve sınırlarını net olarak ayırma kudretine sahipti artık. Ve bu iki unsur, onlara, dikkatlerini ülkelerinin milli yeniden inşasıyla ilgili yerel meselelere çevirme imkânı sağlamıştı.

Mübadele Sözleşmesi'ni, onun teorik öncüllerinden yola çıkarak değerlendirmelerine karşın, iş kaygılarını ifade etmeye geldiğinde, her iki yazar da düzenlemenin pratik sonuçlarına yönelmekte, analizlerinin ana unsurunun, yani Yunanistan'ın yanına geçerek rakip tarafın, yani Türk hükümetinin, Mübadele Sözleşmesi'nin uygulamaya girmesinin daha ilk on yılında, İstanbul'da kalan Rum azınlığının durumuna dair sözleşme hükümlerini layıkıyla yerine getirmediğini savunmaktadırlar. Bu üslup, yani Mübadele'yi, dolaysız sonuçlarından hareketle geçmişe dönük okuma, Mübadele'nin kanonik anlatılarının yöntemsel özelliklerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Özetle, Yunan-Türk Mübadelesi'nin kanonik anlatılarında göze batan birtakım ortak özellikler bulunmaktadır. İki araştırmacı da, Mübadele Sözleşmesi'nin aslında fiilî olarak yaşanan bir durumu onayladığında hemfikirdirler. Anadolu ve Batı Trakya'da bulunan Rum nüfusunun çoğunluğu, sözleşme imzalandığı sırada, çoktan mülteci konumuna düşmüştü. Yunan tarafı, başka bir şey yapma imkânı bulunmadığından ve ülke, politik, ekonomik ve sosyal kalkınmasına ket vuran kaotik bir durum içinde olduğundan, Mübadele'nin kaçınılmaz bir çözüm olduğu fikrini kabul etmişti. Yunan devleti için, bu anarşi hâlini daha da uzatmak değil, gittikçe büyüyen kendi iç sorunlarıyla ilgilenme vaktiydi (Pentzopoulos, 2002: 60).

Bu sebeple, her iki yazar da, Mübadele Sözleşmesi'nin öncülü olarak Osmanlı ve Yunan hükümetleri arasında Birinci Dünya Savaşı arifesinde imzalanan daha evvelki bazı anlaşmaların önemine vurgu yapmaktadır. Bu ise, azınlık sorununun zorunlu bir nüfus mübadelesi ile çabucak halledilmesi yönündeki kararın Lozan müzakerelerinin erken aşamaları sırasında alınmış olması gerçeğiyle çelişen bir arka plandır.

Bütün o kanıt açısından zengin ve renkli, aynı zamanda ferasetli analizleriyle, kanonik çalışmaların ortak başka bir özelliği daha bulunmaktadır: Mübadele'nin dahil edildiği süreç. Yazarlar bu olayı, doğrudan Helenizmin geniş teorik çerçevesi dahiline yerleştirmek yerine, bölgede Balkan Savaşlarını takip eden on yıl zarfında cereyan eden birtakım siyasi gelişmelere özel bir değer atfederek oluşturulan bir kategori içinde sınıflandırdılar. Daha açık bir dille söylemek gerekirse, Mübadele, "1918-1922 zaman diliminde Yakın Doğu'ya musallat

olan ve Türk-Yunan savaşı sırasında Rum ve Ermenilerin Anadolu'dan ve Doğu Trakya'dan kitleler hâlinde yerlerinden edilmeleriyle zirveye ulaşan bir ırkçı düşmanlık salgınının ürünü" (Alexandris, 1992: 77) olarak görülmektedir. Böylece, Mübadele'yi Türk hâkimiyeti dönemine ve yabancıların Yunan meselesine 19. yüzyılın başlarından itibaren dozu sürekli artan müdahalelerine atıfla anakronik bir tarzda açıklamaya çalışan ateşli milliyetçi yazarların aksine, bu iki yazar, Mübadele'ye giden ön süreç olarak, bölgede yaşanan yakın dönem siyasi gelişmelere vurgu yapmaktadırlar. Fakat, yine aynı iki araştırmacı, Mübadele Sözleşmesi'nin ona tâbi tutulan insanların yaşamlarında yarattığı somut sonuçları ve bunların Yunanistan'ın siyasi geleceği üzerindeki etkisini, yerel milliyetçi tarihçilere benzer bir biçimde, öyle pek de dert eder görünmemektedirler. Yani onlar, meseleyi, neredeyse sadece, modern Yunan devletinin –coğrafi, siyasi, ekonomik, vb. yönlerden– kendi içinde bütünleşmesini ve etnik yapısının tanımlanmasını sağlayan siyasi sürecin bir parçası olma çerçevesine hapseder gibidirler.

Saikleri ne olursa olsun hem Ladas hem de Pentzopoulos'un dile getirdikleri Mübadele anlatısının son analizde birleştikleri temel nokta, Mübadele'nin Yunanistan'ın ulus-devlet yapısını güçlendirmede ve Türkiye olan ilişkilerini istikrara kavuşturmada çok önemli bir rol oynadığıdır. Bu bağlamda etnik ve dinî türdeşliğin ve de tabii ki ulus-devletin bir övgüsü olan iki metin, yukarıda somut örneklerle göstermeye çalıştığımız gibi, iki savaş arası dönemden bugüne değin hem tarih yazınında hem de siyasi söylemde Mübadele'nin bir başarı öyküsü olarak tasvir edilmesinde çok önemli bir rol oynamışlardır. Konuyla ilgili hem kendi araştırma bulgularımız hem de son dönemde gerçekleştirilen diğer yeni araştırmalar, Ladas ve Pentzopoulos üzerinden şekillenmiş olan ulus-devlet odaklı Mübadele üst-anlatısının olayın kısmî, hatta bozuk bir resmini vermekten öteye gidemediğini göstermektedir. Daha düzgün bir resim elde etmenin yolu hiç şüphesiz insan odaklı bütüncül bir tarih bakış açısından geçmektedir.

KAYNAKÇA

Alexandris, A. (1992) *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations 1918-1974*, Atina: Centre for Asia Minor Studies.

Bell-Fialkoff, A. (1996) *Ethnic Cleansing*, New York: St. Martin Press.

Clogg, R. (1995) "Brutality Management", *The Times Higher Education*, (1 Aralık).

Eddy, C. (1931) *Greece and the Greek Refugees*, Londra: George Allen & Unwin LTD.

Fedder, D. "Israel Should Prepare for Armageddon"; http://www.townhall.com/columnists/donfeder/

—. http://www.jpost.com/com/Archive/01.Jun.1998/Opinion/Article-1.html.

Frank, Matthew. (2007) *Expelling the Germans: British Public Opinion and Post-1945 Population Transfer in Context*, Oxford: Oxford University Press.

Ginnakos, S. A. (2009) "Unacceptable Solutions to Ethnic Conflict: The 1923 Calamity of Population Expulsions," *Journal of Political and Military Sociology*, Cilt. 36, 1, s. 19-35.

Gürsoy, Y. (2008) "The Effects of the Population Exchange on the Greek and Turkish Political Regimes in the 1930s," *East European Quarterly*, XLII, 2, s. 95-128.

Hirschon, R. (1989) *Heirs of the Greek Catastrophe: The Social Life of Asia Minor Refugees in Piraeus*, Oxford: Oxford University Press.

—. (der.) (2003) *Crossing the Aegean: An Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange between Greece and Turkey*, New York and Oxford: Berghahn Books.

http://arsiv.ntvmsnbc.com/news/465353.asp

Inbar, E. (2009) "The Rise and Demise of the Two-State Paradigm," *ORBIS, A Journal of World Affairs*, Cilt. 53, 2, s. 265-283.

Katz, Y. (1992) "Transfer of Population as a Solution to International Disputes, Population Exchanges between Greece and Turkey as a Model for Plans to Solve the Jewish-Arab Dispute in Palestine during the 1930s", *Political Geography*, Cilt XI, No 1, s. 55-72.

Katz, Y. (1998) *Partner to Partition: The Jewish Agency's Partition Plan in the Mandate Era*, Londra: Frank Cass.

Kaufmann, C. (1996) "Possible and Impossible Solutions to Ethnic Civil Wars," *International Security*, Cilt 20, no. 4, Bahar, s. 136-175.

—. (1998) "When All Else Fails: Ethnic Population Transfers and Partitions in the Twentieth Century," *International Security*, Cilt 23, no. 2, Güz, s. 120-156.

Kitsikis, D. (1964) *Yunan Propagandası*, İstanbul: Meydan Neşriyat.

Kontogiorgi, E. (2006) *Population Exchange in Greek Macedonia: The Rural Settlement of Refugees, 1922-1930*, Oxford: Oxford University Press.

Ladas, S. P. (1932) *The Exchange of Minorities, Bulgaria, Greece, and Turkey*, New York: The MacMillan Company.

"Ladas, S. P." (1977-81) *Who Was Who in America*, Cilt. VII, s. 333.

Loeschner, G. (1993) *Beyond Charity: International Cooperation and the Global Refugee Crisis*, Oxford, New York: Oxford University Press.

Macartney, C. M. (1934) *National States and National Minorities*, New York: Russell & Russell, s. 547.

Masalha, N. (2001) *Expulsion of the Palestinians: The Concept of "Transfer" in Zionist Political Thought, 1882-1948*, Washington, D.D.: Institute for Palestine Studies, s. 49-59.

Mazower, M. (2000) *The Balkans: A Short History*, New York: Modern Library.

—. (2008) *Hitler's Empire: How the Nazis Ruled Europe*. New York: The Penguin Press.

Mears, E. G. (1929) *Greece Today: The Aftermath of the Refugee Impact*, Stanford University, California: Stanford University Press.

Morgenthau, Henry (1929) *I Was Sent to Athens*, New York: Doubleday.

Mübadele'ye Dair Türkiye ve Yunanistan Arasında İmza Olunan Mukavelenameler-Muhtelit Mübadele Kararları, İstanbul, 1937.

Naimark, N. M. (2002) *Fires of Hatred: Ethnic Cleansing in Twentieth-Century Europe*, Cambridge, MA ve Londra: Harvard University Press.

Pallis, A. A. (1997) *Yunanlıların Anadolu Macerası (1915-1922)*, (çev.) O. Azizoğlu, 2. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Pentzopoulos, D. (1962) *The Balkan Exchange of Minorities and Its Impact upon Greece*, Paris, Lahey: Mouton & Co.

—. (2002) *The Balkan Exchange of Minorities and Its Impact upon Greece*. Londra: Hurst & Company.

Psomiades, H. (1968) *The Eastern Question: The Last Phase*, Selanik: Institute of Balkan Studies.

Roddy, M. (1997)"Horn Angrily Rejects Slovak Plan to Move Hungarians," *Reuters*, 9 Eylül http://www.house.gov/csce/slovakia97.html.

Schechtman, J. B. (1946) *European Population Transfers, 1939-1945*, New York: Russell & Russell.

—. (1949) *Population Transfers in Asia*, New York: Hallsby Press.

—. (1962) *Postwar Population Transfers in Europe, 1944-55*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Simpson, Sir J. H., (1939), *The Refugee Problem, Report of A Survey*. Londra: Oxford University Press.

Stola, D. (1992) "Forced Migrations in Central European History," *International Migration Review*, 26, 2, s. 336-337.

—. T. (2000a) "The Political Consequences of Refugee Incorporation after Population Transfer:

Toward a Comparison of the Greek and German Experiences," *Netzwerk Migration* www.migrationeducation.org

—. T. (2000b) "Debating 'Engineered Unmixing': Partition and Transfers of Populations in 20th Century," "Minorities and Minority Conflicts in Transition: Central and Eastern Europe in the Era of Post Socialism", Humboldt University, Berlin, 24 Ekim 2000.

Weitz, E. D. (2008) "From the Vienna to the Paris System: International Politics and the Entangled Histories of Human Rights, Forced Deportations, and Civilizing Missions," *The American Historical Review*, Cilt 11: 5, s. 1313-1343.

Wolff, S. (2003) *Disputed Territories: The Transnational Dynamics of Ethnic Conflict Settlement*, New York: Berghahn Books.

Yıldırım, O. (2006a) *Diplomacy and Displacement: Reconsidering the Turco-Greek Exchange of Populations*, New York: Routledge.

—. (2006b) "The 1923 Population Exchange, Refugees and National Historiographies in Greece and Turkey," *East European Quarterly*, Cilt. 40, 1, s. 45-70.

Yıldırım, O. (2006c) "H Antallagi Plithusmwn tou 1923. Prosfuges kai etnikes istoriografies stin Ellada kai Tourkia" *H Ellhnotourkikh Altallagi Plithusmwn: Ptuxes mias etnikis suykrousis*, (yay.) Konstantinos Tsitselikis, Atina: Ekdoseis Kritiki, s. 65-97.

—. (2006d) "Repräsentation und Realität: Historiografie, nationale Meistererzählungen und persönliche Erfahrungen des griechisch-türkischen Bevölkerungsaustausches von 1923" *Definitionsmacht, Utopie, Vergeltung "Ethnische Säuberungen" im östlichen Europa des 20. Jahrhunderts*, (yay.) Ulf Brunnbauer, Michael G. Esch ve Holm Sundhaussen, Münster: Lit-Verlag, s. 49-76.

—. (2006e) *Diplomasi ve Göç: Türk-Yunan Mübadelesinin Öteki Yüzü*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

"Ordu bütünüyle toplumdur" önermesinin düşündürdükleri

*Ümit Cizre**

Genel olarak, "toplumsal"ın doğası ve birarada tutunması ya da tutulması, "siyasal" olanla ilişkisi üzerinden üç düzlemde incelenebilir: Birinci düzlemde toplumsal, siyasalın bir nesnesidir. Siyasalı ilgilendiren, ama siyasetten "sonra" gelen bir itaat, şekillendirme, etkileme veya destek sağlama unsurudur. Bu durumu kavramak adına, ulusçuluğun ulusu yaratmasını örnek gösterebiliriz. Bu gerçek, toplumu özdeşleştiren koşulları ulusçuluğun iktidar ilişkileri alanına sokar ve "ortak"lık unsurlarına (tarih, dil, din, mitler, hafıza vs.) vurgu yapar. Ancak, bir toplumsallaşma olarak uluslaşma sürecinde, iktidar sahipleri ulusun kurucu unsurlarını yeniden ve yeniden tanımlarken; siyaseti toplumun değil, toplumu siyasetin emrine sokar.

İkinci düzlemde siyasal, toplumsalın bir ürünüdür. Seçimler ve parlamentolarda tecelli eden milli irade, bu denklemin bir izdüşümüdür. Rahatlatıcı bir demokratik görünüme rağmen bu düzlemin sorunlarını çok iyi bilen bir coğrafyadayız. Toplumsalın ve üretim ilişkilerinin siyaset üzerinde koşulsuz hegemonyasını vazeden Marksist siyaseti –o da teorik düzlemde– bir yana bırakırsak; Batı dışı ve Batı yakını Türkiye gibi bağlamlarda toplumsal iradenin siyaseti ve onun konusu olan ortak "iyi"yi belirleme kapasitesi, bir siyasal aktör olarak beliren silahlı kuvvetlerin müdahalesine uğrayarak hiçe sayılabilmektedir. Toplumsalla siyasal, aslında üçüncü bir düzlemde karşılıklı birbirini dönüştüren dinamik bir ilişki içinde etkileşirler. Bireyin, ailenin, kümelerin, gönüllü örgütlerin ve cemaatlerin toplumsal aidiyetleri, birliktelikleri, bağları ve bağlılıkları; siyasal erki elinde tutanlarla geliştirilen karşılıklı bağımlılık ve öte yandan bağımsızlık ilişkileriyle yürür. Sözkonusu olan, toplumsal olanla siyasal olanın içiçeliğidir.

(*) İstanbul Şehir Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü.

Türk Silahlı Kuvvetleri'nin toplumsalla serüveni; bir yandan onunla kurduğu "ilişki"nin karşılıklı bağımlılığı, bir yandan da toplumu birarada tutan dinamikleri "etkileme" ve "şekillendirme" misyonu bağlamında yani üçüncü düzlemdeki diyalektik ilişki üzerinden incelendiğinde ortaya çıkan resmin genel hatları bize neler söyler?

Toplumu ve toplumsal birliği "bölerek" kurmak

Zorunlu (tekrarından bıkılan) bir tespitle başlarsak; siyaseten "iktidarlı ve ideolojik" bir kendinden menkul "misyoner" aktör olarak TSK, Kemalist modernleştirme/şekillendirme/vasilik işlevi nedeniyle toplumu birarada tutan unsurları ve mekanizmaları belirlemenin çok ötesinde bir rolü sahiplenmiştir. Toplumun doğasının ne olduğuna ve ne olması gerektiğine, toplumsal davranışa, yaşam kodlarına, örgütlenmeye, hatta duygulara ve beklentilere dair, "modernite"nin belirlediğini varsaydığı tektipçi kalıplar üzerinden müdahale eder. Bu misyon çerçevesinde; orduda ve Kemalist projedeki toplum tasavvurunun "baskıcı, yasaklayıcı, yaptırınayıcı, sınırlayıcı" pratiğini eleştiren zengin bir literatüre sahibiz.

Askerî bürokrasinin ve sivil yandaşlarının devletin bekası etrafında oluşturduğu "kutsiyet"i toplumun büyük bir kısmını "ötekileştirmeden" yap(a)maması; iktidarlarını meşrulaştıran bir keyfiyet olduğu kadar, toplum tasavvurlarının "bölücü"lüğünü göstermesi bakımından anlamlıdır. Doğrudur, TSK'nın toplumu birarada tutan bileşenlere ilişkin tasavvurunu siyasete –özünde anti-siyasal– bakış açısından ayıramayız. Ancak sorunlardan birisi de bu: Siyaseti, toplumun etnisite, dil, din, düşünce, yaşam tarzındaki çoğul yapısını ve ihtilaflarını yönetme faaliyeti olarak değil de farklılıkları tekleştirme faaliyeti olarak benimseyen bir baş aktör olarak ordu; "ötekileştirdiği" ve "ötekileştirmediği" kesimlerin oluşturduğu toplumsal bütüne kendi kurduğu "birlik ve bütünlük" söyleminin bir karikatürünü oluşturması açısından nasıl bakar? Bu söylemde, TSK'ya yabancılaşan "ötekiler"in yaratacağı meşruiyet bunalımına nasıl bir cevap veregelir?

TSK ile başta Anayasa Mahkemesi olmak üzere Kemalist düzenin bekçiliğini üstlenen müttefiki sivil kuruluşlar, bu soruya "toplumsal mühendislik" mantığını en ileri aşamaya taşırarak, yani "kaba" bir içerik ve üslupla cevap vermektedirler. Anayasa Mahkemesi'nin, AK Parti'nin Haziran 2008'de başörtüsü yasağını ortadan kaldıran düzenlemesini iptal gerekçesinde dayattığı "toplum" ve "toplumsallık" anlayışı, çağdaş demokrasilerde eşi benzeri olmayan güdümlü bir toplumsal tasavvuru olarak tarihe geçebilir: "Toplumsal sorunların ve ülkenin aşması gereken birçok engelin karmaşıklığı ve yoğunluğu dikkate alındığında, dinselliğin sırf siyasal mücadelede üstünlük sağlaması nedeniyle siyasal alanda gerektiğinden daha fazla yer alması, *toplum ile toplumsallık ekseninde yürütülmesi gereken siyaset* arasındaki sağlıklı temsil ilişkisini zedeleyebi-

lir. Bu ilişkinin zedelenmesi siyaset ile toplum arasında yabancılaşmaya ve siyasal düzenin meşruluğunun sorgulanmasına yol açabilir. Bu sakınca, söz konusu eylemlerin devlet iktidarını kullanan bir parti tarafından işlenmesi durumunda daha da artar."[1] Dolayısıyla Anayasa Mahkemesi, dinsel bir ideolojinin/yaşamın sembollerinin üniversitelerde görünür olmasını toplumun diğer kesimleri ile birlikteliği sağlamlaştıran bir demokrasi pratiği olarak düşünmemekte ve bu sınırlayıcı düşünceyi 70 milyonluk bir nüfusa empoze edebilmektedir. Zorlayarak, yaptırmayarak veya yasaklayarak, kısaca "ötekileştirerek" sürdürülen bir vasi rolünün toplumsal maliyetinin olmadığı ya da demokratik bir bütünleştirme modelinden daha hafif olduğu kabul edilmiştir.

Toplumsalı bir üst-anlam üzerinden kurmak

Ancak, toplumu bölerek kurma pratiğini eleştirmekle yetindiğimiz sürece, bu pratiğin gerçek etkilerine ve toplumla ordunun birbirini karşılıklı dönüştüren dinamiklerine pek eğilemeyiz. "Öteki olmayan" Beyaz Türklerin orduya karşı tavır ve tutumlarının sessiz, olumlu ve saygılı; "iç düşman" yelpazesinin de muhalif, aşırı eleştirel ve isyankâr olduğunu varsayarız. Kemalist bürokrasinin toplum ve toplumsallık tahayyülünün kestirilebilir sonuçları olduğunu öngördüğümüzden; kestirilemeyen can alıcı etkilerine kafa yormak yerine, inanmak istediklerimize inanmayı sürdürürüz. Elbette, Kemalist "Beyaz Türk" toplumu kendi içindeki farklılığa rağmen, "laiklik" ve " toprak bütünlüğüne" dayanan bir Türk milliyetçiliğinin yapay koruyuculuğunun gerisine sığınarak TSK'nın iç düşmanlar karşısındaki vasilik rolüne şiddetle inanagelmiştir. Ancak bu kentli orta sınıfın, toplumsallaşma sürecinde Kemalizmin yarattığı "merkezî anlam"a koşulsuz bir inanç ve güven beslediğini; Türk Silahlı Kuvvetleri ile kurduğu ilişkinin yalnızca saygı, onay ve sevgiye dayandığını düşünmek, mesnetsiz ve gerçekdışı bir varsayımdır.

Öncelikle, bu geniş kitlenin özel alandan başlayarak kamunun tüm alanlarına sindirilmiş proaktif bir Kemalist anlam tarafından tutsak edildiği varsayımı ile TSK'nın Kemalist şablona uymayan kimlik ifade biçimlerini, –ötekileşmeyi– tutsaklık belirtisi sayagelmesi arasında hiçbir perspektif farkı bulunmamakta. Her ikisi de kamusal "anlam"ların değerinin ve etkisinin edilgen, itaatkâr, güdümlü, iradesini kullanamayan robot bireylerde tecelli ettiğini düşünür. Bu anlayışa göre, kitleler, merkezî anlamların içerdiği "iktidar" eğilimli amaçları ve stratejileri kavrayamazlar ya da kolaylarına geldiği için koşulsuz biat ederler. Halbuki, TSK'yı laiklik karşıtlarına ve ayrılıkçı milliyetçiliğe karşı "sigorta" unsuru olarak gören kitlelerin, toplumsallaşmalarını kuşatan bir mesaj ve "anlam ultimatomuna" (Baudrillard, 1991: 13) karşı bir farkındalık geliştirdiklerini ve devletin baş aktörlerinin durmaksızın yaydığı bıktırıcı klişe söylemlere duyarsız

1 Bu konunun mükemmel bir analizi ve bu alıntı için bkz. Arslan, 2009: 18.

ve kayıtsız kalabilme kapasitesini de geliştirdiğini düşünebiliriz. Kentli ve orta sınıf Beyaz Türkler, iç tehdit saydıkları unsurlara karşı proaktif militer bir tavır geliştirebildikleri gibi; aynı konularda tersi bir edilgenliğe, vurdumduymazlığa ve tepkisizliğe de yönelebilmekteler. Devlet iktidarının cisimlendiği birçok alanda yoğun bir sinizm, eleştiri ve hatta tiksinti belirtisi sayılabilecek aşağılayıcı bir söylemi de yedeklerinde tutabilmekteler. İtaat ve muhalefetin, merkezî kimliğe açık ya da kapalı olmanın, kısacası Kemalist devletin baş aktörlerine tapınmacılıkla onlardan tiksinmenin içiçe geçebildiği bir yaşam pratiğinden söz etmek gerekir. Bu saptama, ne yanlış olur ne de rahatlatıcı. Aksine, bunu kabul etmek devlet iktidarının gerçek yüzünü ve toplumla bağlantı çeşitliliğini keşfetme yönünde önümüze yeni araştırma gündemleri koyabilir.

Toplumsalı güvenlik ve "temiz" şiddet üzerinden kurmak

Toplumun birlikteliğini korumak amacıyla iç tehditlere karşı geliştirilen militer güvenlik anlayışı ve onun üzerinden meşrulaştırılan askerî vesayet, şiddete dayanmaktadır. Şiddet meselesinin yukarıda söz edilen toplumun bölünmüşlüğünü yeniden üretmenin dışında Türkiye toplumunda oluşturduğu beklenmedik etkiler nelerdir? Bu sorunun en parlak cevaplarından birini Türkiye'nin yetiştirdiği sıra dışı sosyologların başında gelen Hamit Bozarslan vermektedir (Bozarslan, 2009: 13). Bozarslan, iktidarı kuran şiddet olgusunun meşrulaştırılmasının içerdiği mekanizmalara dikkat çekmekte ve dost-düşman ayrımının şiddeti açıklama ve kabul ettirebilme yeteneğini korumasını, yani "bölünmüşlüğün normalleştirilmesini" şiddetin etkisinin toplumun geniş katmanlarına sirayet etmeyecek bir düzeyde kontrol altında tutulmasına dayandırır. Bu analize göre; devletle yasadışı örgütlerin kurduğu ağı ortaya çıkaran Susurluk ve Ergenekon olayları, aşırı milliyetçi suikast çeteleri, "hareketi" kontrol altında tuttuğu varsayılan MHP liderinin ve TSK'nın Kürt hareketine karşı yürüttüğü savaşın bu tür bir sınırlamayı içermesi nedeniyle herşeye rağmen son tahlilde "toplum nezdinde 'temiz etos'unu" koruduğunu ve toplumda "psiko-sosyal bir moratoryum" yoluyla müsamaha gördüğünü ifade etmektedir.

Kemalist rüyanın "hijyenik ve estetik bir Avrupai Türkiye" hedefi yolunda hiç de estetik ve hijyenik olmayan cepheleşmeleri ve şiddeti makul ve mazur kılarak toplumu bütünleştirebilmesinin bir başka yöntemi, toplumu bir bütün olarak –örtük de olsa– "suça" ortak etmektir. Bu coğrafyada yaşayan kitlelerin özgürleştirici bir toplumsallaşmadan yoksun kalmalarının bir nedeni (ve sonucu) de belki bu konuda masumiyetlerini kaybetmiş olmalarının yarattığı şiddetli muhafazakâr "savunma" refleksidir. 28 Şubat'tan sonra Kemalist toplulukların AK Parti'ye karşı "sivil", "barışçıl", "hoşgörülü" ve "temiz" addettikleri birçok protesto eylemine yönelmesinin kökeninde TSK'nın toplumdan pasif bir onay yerine, aktif katılımlı ve etkin bir rıza talebi yatmaktadır. Ortaya çıkan so-

nuç, militarist bir toplumsallaşmadır. Bozarslan'ın "yeni şiddet"in "sembolik" türevi olarak nitelendirdiği kamusal bayrak ve marş gösterileri ile Cumhuriyet Mitingleri, TSK'nın son yıllarda toplumla kurduğu ve özü itibariyle şiddet dilini kullanan ilişkidir.

Sonuç

Özellikle Kemalist bir toplumsallaşmaya sürekli maruz kalan kitleler, devletin iktidar stratejilerinden mutlak bir biçimde güdümlenmekten çok kendi kişisel tarihlerine de yedirilmiş bir geçmişin ve bu coğrafyada özgürleştirici sivil bir makro siyasetin ve projenin henüz gündemde olmamasının da etkisiyle yaşamaktalar. Soludukları şiddet içeren havanın ve dilin "farkında" olduklarını, ancak toplumsallaşma ve siyaset bağlantısının sürekli olarak bölücülüğü ve şiddeti teşvik eder nitelikte olması nedeniyle, çeşitli savunma refleksleri geliştirerek bir uçtan öbür uca gelgitler yaşadıklarını varsayabiliriz. Bir diğer deyişle, kitlelerin "... anlamın gerisinde yatan... hegemonyanın işleri basitleştiren şiddetinin kokusunu" aldığını[2] ve dolayısıyla, "ordu toplumla içiçe olmanın güvenini taşımaktadır; zaten, kendisi bütünüyle toplumdur" tarzı aforizmaların işleri gerçekten basitleştiren, basitleştirirken de kendi dayandığı kesimi bile aşağılayan içeriğine itibar etmediğini düşünebiliriz.

KAYNAKÇA

Arslan, Zühtü (2009) *Başörtüsü, Ak Parti ve Laiklik: Anayasa Mahkemesinden İki Karar Bir Gerekçe*, Seta Analiz (Ocak 2009), s. 18.

Baudrillard, Jean (1991) *Sessiz Yığınların Gölgesinde Ya Da Toplumsalın Sonu*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Bozarslan, Hamit (2009) "Bir 'Bölücü' ve 'Birleştirici' Olarak Şiddet", *Toplum ve Bilim*, 116.

2 Baudrillard, a.g.y., s.13.

Michael Mann'ın iktidar teorisinin gözünden Türk devletine bakmak

GÜNEY ÇEĞİN

TIM JACOBY
SOCIAL POWER AND THE TURKISH STATE
ROUTLEDGE, 2004, 240 SAYFA

Sosyolog Michael Mann'ın *iktidar teorisinin* kılavuzluğunda ve tez danışmanlığında, Osmanlı-Türk modernleşmesini inceleyen Tim Jacoby, günümüz Türkiye'sinde mevcut olan yönetim tarzının oluşumu ve yapısını, karşılaştırmalı ve tarihsel sosyolojinin araçlarıyla analiz eden eserini 2004'te yayınladı. Gerek Osmanlı-Türk modernleşmesine odaklanan, gerekse Türk devlet aklının *modus operandi*sini mercek altına yatıran akademik çalışmalar açısından, Jacoby'nin Tilly/Mann düşünüş çizgisine dayalı bu yapıtı, önemli bir kaynak niteliği taşıyor. Çalışmanın temel iddiası, Mann'ın kitaba yazdığı önsözde gayet net ifade edilmiş: "*Modernliteye giden rotaların çoğul sosyolojisini*" yeniden yazmak.

Çalışmanın ana hatlarına geçmeden, Mann'ın "sosyal iktidarın kaynakları" modelinden kısaca bahsetmek faydalı olabilir. İki ciltten oluşan *The Sources of Social Power* adlı çalışmasının ilk cildindeki giriş yazısında Michael Mann, *evrimci anlatıcılık* ile T. Skocpol, B. Moore ve G. Runciman'ın problematik kuşatıcılığı arasında bir *orta yol* tutturmaya çalıştığını yazar. Mann'ın anlatısı, kompleks bir teorik sosyal iktidar kavrayışının izlerini yansıtacak şekilde, karşılaştırmalı ve çizgisel unsurların yeni bir bileşimini teşkil etmektedir. Mann, önerdiği bu kompozisyonu, birbiriyle örtüşen *politik*, *askerî*, *ideolojik* ve *ekonomik* etkileşim ağlarına dayalı "iktidar gelişim dönemleri" etrafında inşa eder. Politik iktidar ağları, hem yerel hem de jeopolitik anlamda bölgesel sınırları aşmaktan çok, tahkim etmeye yönelik merkezî konumları ve eğilimleri ile ayırt edilebilirdir. Bu noktada devletler, "*mutlak olmasa da, ilkesel anlamda diğer herhangi bir asal grubun iktidarından daha az mutlak olmayan sivil toplumdan bağımsız*" bir varlığa sahiptir Mann'a göre. Daha yayılımlı ve merkezden uzak *ekonomik iktidar* gruplaşmalarının kendilerini göstermesi de bu noktada olasıdır. Bunlar, herhangi verili bir bölgesel alan dâhilinde oluşan gruplaşmalarla rekabete girme eğilimi gösterirler. İdeolojik iktidar hareketleri ise, çoğunlukla devlet sınırlarını aşıp bu tarz kırılmaların yapay ve geçici niteliğini vurgulamak suretiyle, farklı ara örnekler sergilerler. Askerî iktidar ise, devletin *egemenlik sınırları* üzerinde uyguladığı örgütlü şiddettir. Dolayısıyla topluma ilişkin kapsayıcı bir sosyal-bilimsel analiz, indirgemeciliğe düşmemek için, "ekonomik, siyasal, askerî ve ideolojik" iktidarları eşzamanlı olarak analiz etmelidir.

Mann'ın bu dört boyutlu iktidar teorisinin uygulaması olan *Social Power and the Turkish State*, işte bu eksende, okuyucuya, Türk devletinin yönetim zihniyeti ve pratiklerini anlama açısından önemli güzergâhlar sağlıyor. Eser, (a) Türk hükûmet yapısının, sivil toplum içerisinde yer alan egemen gruplarla ilişkilerini, (b) bu yapının özerkliğinin doğasını ve (c) *temsil* ile *hegemonya* konularındaki temel yaklaşımları, makro-sosyolojik bir perspektiften ele almasının yanı sıra, merkez-çevre ilişkisinin problematik karakterine ilişkin eleştirel ve ilişkisel sosyolojik bir duruş sergiliyor.

Kitap beş ana bölümden mürekkep. İlk bölüm, Türk devletinin, farklı sivil toplum unsurlarının çıkarlarını temsil etme ve bu unsurlar arasında *arabuluculuk yapma* yolunda yaşadığı gelişmeleri, aynı zamanda da ekonomik ve hukuki değişim dönemlerinde geçirdiği keskin dönüşümleri sergilemeye çalışıyor. Ancak Jacoby, Mann'ın önerdiği perspektifin kusurlu ve güçlü noktalarına işaret etmek suretiyle, Türklerin izlediği gelişim çizgisinin, Avrupa'dan hangi noktalarda farklı bir seyir izlediğini de göstermeye çalışıyor.

Sosyal iktidar ve devletin rolü üzerine mevcut literatürün neredeyse tamamının tartışıldığı, ardından da Mann'ın teorisinin bütün boyutlarıyla ele alındığı ilk bölümü müteakip, ikinci bölümde Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşanan geniş kapsamlı siyasi değişikliklerin anatomisiyle karşılaşıyoruz. Burada, modern öncesi toplumların yapısını, devlet, egemen sınıf ve kitleler arasında yaşanan 'üç yönlü iktidar mevzilenişi'nin belirlediğini ileri süren Mann'ın tezinden hareketle Jacoby, Osmanlı idaresinin makro-sosyolojik anlamda bir analizini vermeye çalışarak, Babıâli'nin sosyal iktidarı örgütleme yönünde nasıl özerk bir işleyiş gösterdiğini açıklıyor. Mann'ın "altyapısal devlet iktidarı" ve "baskıcı devlet iktidarı" şeklindeki *çift örgülü devlet kavrayışına* başvurarak, Osmanlı devletinin, temsilcileri ve tebaası ile ilişkilerini kavramsallaştırmada böyle bir kavrayışın ne dereceye kadar mantıklı bir anlam çerçevesi sağlayabileceğini tartışıyor. Batı'nın yükselişi ve imparatorluğun iç dinamikleri ile ilgili unsurların Osmanlı devletinin sosyal iktidar örgütlenmesinde ve imparatorluğun tedrici çözülüşünde yaşanan değişikliklerde nasıl bir rol aldığı da aynı bölümde cevabı aranan kilit önemdeki bir başka soru. Bu noktada, Jacoby'nin ana argümanı şu: Mann'ın tartıştığı Roma lejyoner ekonomisinden birçok konuda çok daha sofistike bir yönetim biçimini yansıtan Osmanlı idaresi, başlangıçta çok etkili bir sistem iken, teritoryal duraklama dönemlerinde etkili olmaktan çok uzak bir yapı sergilemiştir.

Üçüncü bölümde ise Avrupa'da yaşanan ideolojik değişime ilişkin olarak, geç Osmanlı ve erken cumhuriyetçi 'modernizm' dönemleriyle bağlantılı konular analiz ediliyor. Devletin bir "birlik sağlama aracı" olarak, inancın çekim gücünü nasıl kullandığını sorunsallaştıran Jacoby, ulus devletin inşasında İslâm'ın oynadığı rol ve din adamlarının otoritesi ile modern bir Türkiye yaratmaya yönelik, Mustafa Kemal'in laik bakışı arasındaki rekabete değiniyor. Ayrıca, bu süreçte devletin çevreyi nasıl kendi devasa *altyapısal etkisi* altına almaya çalıştığı da bu bölümün önemli alt başlıklarından. Yazar, burada aslen çokuluslu bir yönelime sahip olan dinî yapının 'Türk' devlet elitinin merkeziyetçi modernizmi ile anlaşmazlığına odaklanarak, Türkiye'de yaşanan modernist devrim üzerine şu teze varıyor: *Cumhuriyetçi bürokrasi, devlete sanıldığı gibi çok da kapsamlı bir altyapısal menzil sağlamamıştır*:

> Kemalistler başlangıçta, yaklaşımlarını geleneksel ideolojik ağlarla ilişkilendirmeye dikkat ederken, nihayetinde ortaya koydukları merkeziyetçi ve militarize bürokratik yapı ne devleti alaşağı etmeye yönelik taşra milliyetçiliğini tam olarak ortadan kaldırabildi, ne de 'ulusal' nitelikli bir sivil toplumu kurumsallaştırabildi. Avrupa'da, sınırları çizilmiş bir ulus devlet içerisinde yaşanan militarizm-temsil diyalektiğinin aksine, bu topraklarda, desantralizasyona meyilli muhalefet büyük oranda çevre alanların dindarlığı çevresinde toplanırken, Türk devleti Osmanlı despotik özerklik geleneğini devam ettirdi (Jacoby, 2004: 85).

Bir sonraki bölüm ise Mann'ın Batı'nın sanayileşmesi konusunda getirdiği modeli temel almak suretiyle, 1930'larda ve İkinci

Dünya savaşı sonrasında Türkiye'de devlet ile farklı sınıf/alt-sınıf biçimlenmeleri arasındaki ilişkilerde yaşanan değişikliklere odaklanıyor. Bu ilişkinin tarımsal mekanizasyondan nasıl etkilendiği, kentleşmeyi ne ölçüde artırdığı ve Mustafa Kemal'in otoritaryen devlet aygıtını nasıl rahatlattığı irdeleniyor. Tek parti döneminin sona ermesine yol açan unsurlar, sosyal tabakalaşmada yaşanan değişiklikler ve bunun çevrenin rolünü etkileme biçimleri gibi konular, azınlık kimliklerinin ve muhalif kimliklerin tekrar ortaya çıkışına yapılacak vurguyla birlikte ele alınıyor. Ayrıca, politik solun ve zaman içinde farklılaşan kolektif bilinç formlarının rolü, Mann'ın batı sınıf yapıları ve bunların büyüyüp sanayileşen yeni Türk devleti ile ilişkileri konusundaki kavrayışı ile mukayese ediliyor.

Beşinci ve en iddialı bölüm ise, 27 Mayıs sonrası Türkiye'de hem çevredeki kimliklerin hem de devlet etkisinin nasıl militarize olduğuna ayrılıyor. Bu dönemde Türk ordusunun tekrar kendini gösteren siyasi iktidarını analiz ederken, Jacoby yine Mann'a başvurup onun *iç baskı* ve *siyasi temsil* arasındaki ilişkiye değgin kavrayışından hareket ediyor. 1960'larda generallerin siyasi elitlere nasıl hitap ettiği, 1971 darbesine yol açan nedenler, akabinde devlet yapısında yaşanan parçalanma ve ordunun, 1980'de devletin kontrolüne tekrar el koyması, buradaki analizin temel uğrakları. Aynı zamanda, Türk devletinin çevre alanlardaki örgütlenme hedefine alternatif bir konum inşa edip bu alandaki konumunu kurumlaştırmak isteyen *Kürdistan İşçi Partisi (PKK)* gibi desantralize gruplara devletin verdiği karşılık da sorunsallaştırılıyor. Öte taraftan askerî elitin, siyasi konumunu 1982 anayasasında tam olarak kurumsal bir ifadeye büründürmesinden sonra, subaylar arasında yaşanan önceki 'burjuvalaşma' süreçlerinin daha da hız kazandığını savunan Jacoby, bunun TSK içinde neden bölünmelere sebebiyet verdiğini irdeliyor.

Sonuç itibariyle Jacoby'nin çalışması, Türk sosyal gelişmesinin ışığında, Mann'ın modelinin yeterli ve temel alınabilir olup olmadığını sınamaya çalışmasıyla literatür içinde genel "yapısal-tarih" okumalarından farklı bir yerde duruyor. Türk devlet iktidarının temellerini, militer yöndeki gelişim momentlerini ve bunlarla bağlantılı egemenlik sınırı (territoriality), milliyetçilik ve laiklik konularında yaşanmış sosyal olguları keşfe girişen çalışma, hem kapsamlılığı hem de teorik kuşatıcılığı açısından önemli. Ayrıca, ülkemizde pek de tanınmayan Michael Mann'ın modelinin, Batı-Avrupa'nın dışındaki bir ülkeye *ilk kez* uygulanıyor olmasından ötürü de kayda değer bir özgünlük taşımakta.

Ulus Baker'in önerisi: Duygular Sosyolojisi ya da duygu ile düşüncenin evliliği*

ONUR KARA

ULUS BAKER
KANAATLERDEN İMAJLARA: DUYGULAR SOSYOLOJİSİNE DOĞRU
ÇEV. HARUN ABUŞOĞLU,
BİRİKİM YAYINLARI, 2010, 357 SAYFA

Ulus Baker'in, "*Kanaatlerden İmajlara: Duygular Sosyolojisine Doğru*" adlı doktora tezi, Harun Abuşoğlu tarafından Türkçe'ye çevrildi ve Ağustos ayında yayınlandı. Baştan teslim etmek gerekir ki, Ulus Baker'in bu eser dahilindeki düşüncelerinin özünü/özetini vermeye yeltenmek, belli sakıncaları göze almayı gerektiriyor, zira derin gözleme dayalı, sıkı örülmüş, okuru yoğun bir düşünce sarmalına çekerek ilerleyen, kurgusu baştan sona incelikli şekilde kotarılmış bir yapıtla karşı karşıyayız. Bu sakıncalardan en önemlisi, Ulus Baker'in geliştirdiği tezi anlamaya ve anlatmaya, herhangi bir özetin yeterli olmayacağı, bunun yalnızca kitabın tamamının okunarak mümkün olacağı gerçeğidir. Zira bu kitap; bir özetinin bütün derinliğine rağmen yüzeysel kalacağı, özünün ancak kendisi olduğu, ender rastlanan çalışmalardan biridir. Bir diğer önemli sakınca, Ulus Baker'in, günümüz siyasalının bolca işlediğini belirttiği bir suça, *yönelimli bilincin, yönünden saptırılabilmesi (dis-orient) / çarpıtılabilmesi* suçuna meyletmektir (s. 253). Bir "gösteren" olarak bu özet, kaçınılmaz olarak herhangi bir *yönü* işaret eder niteliktedir ve bu, nihayetinde başka bir yöne sırt çevirmeyi gerektirmektedir. Yine de, bir kova suyun doldurduğu bir bardak su olduğunu bildiğimiz bu yazının amacı, taşan suların ne ölçüde kıymetli olduğunu hissettirmek ve yeni, farklı düşünce ortamlarında, akan suların izini sürecek potansiyel okura/düşünüre, küçük bir harita sunmaktır.

Ulus Baker'in, tezinin ilk boyutu, geç döneminden itibaren modern toplumların, "kanaat toplumları" olduğunun derinlikli bir tespitidir. İkinci boyut, toplumu ve siyasal gerçekliği "kanaatler" temelinde değil, "duygular ve sezgiler" temelinde ele alan toplumbilimsel yaklaşımların daha eleştirel ve gerçekçi olacağı önermesidir. Üçüncü boyut ise, "imajlar"ın gündelik hayatın her alanını kaplamasının, kanaatleri ve dolayısıyla insan düşüncesini belirlemekteki önemi karşısında geliştirdiği; imajları klişeler olmaktan çıkararak toplumsal düzeyde işleyen duygulara yol açabilen bir niteliğe kavuşturabilecek bir "duygular sosyolojisi" oluşturulması yönündeki önerisini, bir özgürleşme perspektifi olarak ortaya koymasıdır. Tez çevresindeki serpik ve filizleşmeyi bekleyen düşünceler ise, başta sosyoloji olmak üzere sosyal bilimlerin tümüne dönük (sosyoloji, psikoloji, felsefe vb.), münhasıran da siyaset bilimi, medya ve kültür çalışmaları, ideoloji ve söylem analizi ve nihayetinde sinematografiye dair tespitler, eleştiriler ve öneriler niteliğindedir.

İlk boyut dahilinde, tezde açıklıkla eleştirilen "kanaat toplumları", eleştirel düşünmeyen, düşünmemesi istenen, sadece kanaatler düzleminde varolan ve kendine dair bilgisi yine kendi hakkındaki kanaatlerden oluşan bireylerin vücut verdiği oluşumlardır. Bir "kanaat" toplumunun "mensupları", gündelik hayatta fazlasıyla imaj ve gösteriye maruz kaldıklarından ve bu imaj ve gösteriler ayrıca "metne" ve

"yorumlamaya" tâbi olmaya zorlandıkları ve herhangi bir sorun ya da duygunun halihazırda sunulmuş paketleri olduklarından dolayı, tahayyül (imagination; bir şeyi *öznellik* dahilinde imgeleme, gözünde canlandırma) yetileri büyük ölçüde törpülenmiş, empati kurma, etkilenebilme ve sezgi geliştirme becerileri aşınmış "kanaatzedelerdir". Elbetteki "kanaatler", en başta televizyonun ve televizüel imajların popülerliği ve alımlanmasının kapsamı yüzünden, bir o kadar da belli söylem ve ideolojilere tâbi olarak, üretilen, şekillendirilen ve yeniden üretilen "basma kalıp"lardır. Bu gerçek, toplum mensuplarının, kanaatler vasıtasıyla denetlenip disipline edilebildiklerinin, ayrıca kanaat belirlenimli dünya algılarından ötürü, gerçekçi düşünme, görme gücü ve kendini kurucu öznellikten mahrum olduklarının/bırakıldıklarının kanıtıdır. Toplumu anlamak ve onun hakkında bilgi edinmek isteyen günümüz sosyolojisi de, kamuoyu yoklamaları, anket ve araştırmalarıyla, bu düzlemde evrilen toplum mensuplarına kendileri hakkındaki "kanaat"lerini sormak, bu yanıtları toplamak, istatistiğini yapmak ve arşivlemekten öteye gitmeyerek, "kanaat sosyolojisi" durumuna düşmektedir ve bu hal sosyolojiyi "kanaatlerin kanaati" durumuna sokarken, sosyologları da, *iktidar seçkinlerinin yardımcıları olmaktan öte bir anlam taşımayan, "beyaz yakalıların" düzenine ait ve Foucault'nun terminolojisinde iktidarı "elde tutan" değil "destekçisi" olan* pozisyonuna sokmaktadır (s. 130-131). Zira, erken dönem modern gazete ve dergilerde olduğunun aksine, günümüz medyasında ve akademik araştırmalarında sorulan sorular gerçekten cevabı bilinmeyen sorular değildir. Toplumun kanaatleri bellidir, sorulan sorulara verilecek cevaplar da sınırlı ve halihazırdır; yani cevapların ne olacağı zaten bilinmektedir. İşte, kanaatler düzeyinde siyasal boyut burada ortaya çıkmaktadır. Parlamenter demokratik rejimlerin özü olduğu iddia edilen seçimler, kutuplaşmış yahut farklılaşmış kitlesel kanaatlerin, birbirleri ile olan bahsi ve rekabetidir. Böyle bir düzlemde, "kanaat" önderleri, daha öncesinde kitlelerde varettikleri, formülleştirdikleri ve yönünü belirledikleri kanaatlerin temsilciliği yaparlar. Siyasal iktidar, seçimler yoluyla, zaten belli olan kanaatlerin, meşrulaşması kadar, tescillenmesi ve teyit edilmesi ile varlığını kazanır. Kanaatlerin, Eski Yunan'da "hakikati ortaya çıkarabilecek" önemde görülmelerinin ve siyasetin de bu temelde yaşanmasının aksine, günümüzde *içlerinde saklı hakikatlerin diyalektik yoluyla açığa çıkarılacağı sözlerden değil, "dogma"ya itaat şeklinde yeniden tanımlanmış yanılsamalardan ibarettirler* (s. 41). Belki daha beteri, "hakikat"in de, kamuoyu yoklamaları ve istatistik disiplininin sayısal verilerinin "güvenilir" imajıyla, şekilsiz bir kanaatler yığını ile eş tutulmasıdır. Yani Baker, kişinin ve toplumun kendi gerçekleri ve somut koşullarını ifşa etmede herhangi bir güvenilirliği, bilimselliği ve önemi kalmayan "kanaat"lerin, kitlesel ölçeğe vardıklarında ne denli şekilsiz olduklarını göstermeye çalışmaktadır. Marx'ın uyarısına kulak vererek, toplumu kavramanın yolunun, insanların eylemlerini kavramaktan geçtiğini öne sürmekte, tersine insanlara kendileri hakkındaki kanaatlerini sormanın anlamsızlığını ise, "kanaat toplumu" ve "kanaat sosyolojisi" eleştirisi için bir çıkış noktası olarak görmektedir.

Tezin ikinci boyutu ise, "kanaatler sosyolojisi" yerine, "duygular sosyolojisi" adını verdiği önermenin temellerini atmakta, olası boyutlarını sunmaktadır. Baker'e göre, bu tür bir sosyolojinin ihtimali, "kanaat"lerin sosyal ve siyasal alanı işgal etmesi ile eşzamanlı olarak hem sosyal bilimlerde, hem de asıl doğum yeri olan edebiyatta ortadan kalkan "toplum-

sal tipler" yaratma praksisinin yeniden varedilmesine bağlıdır. Simmel'in *sosyoloji* algısında büyük önem taşıyan bu "toplumsal tipler" ise, ancak duygular ve sezgiler düzleminde gerçeklik kazanabilmektedirler. Duyguların, bireyin yetkinleşmesinin derecelerine kendi bireysel tekil "özünü" icra edişine biçim vermesi; sezginin de, kanaatlerin aksine, hiçbir şekilde yönlendirilemez ve insanın kendini kamunun kanaatinden ve imajların temsil edilişinden kurtarabilme yolu olması bağlamında, duygular ve sezgi gerçekliği yaşandığı şekliyle temellük etmek ve hayata bu şekilde katılmayı mümkün kılmakla Baker'in önerdiği "kullanışlı sosyolojinin" hammaddesini oluşturmaktadırlar. Spinoza'nın hem siyaset hem de ahlâk felsefesinde yer eden düşünme, tahayyül etme, sezme ve duygulanabilme kudretleri, aynı zamanda toplum bilimci tarafından "toplumsal tipleri" yaratabilmenin, nihayetinde de toplumu anlayabilmenin makul bir yoludur. Zira, "toplumsal tipler", hususiyetleri, jestleri, duygulanışları ve fikirleri olan, somut toplumsal koşulları ve eylemleri ile görünürlüğü yakalanan, tarihsellikleri ve mekânsallıkları içkin olan, toplumsal mamüllerdir. Edebiyatta Gogol'ün memurları, Turgenyev'in yoksulları, Dostoyevski'nin budalaları, vb., sosyolojide Simmel'in yabancıları, Marx'ın sınıfları / lümpenleri, Freud'un nevrotikleri, Foucault'un delileri, C. W. Mills'in iktidar seçkinleri ya da beyaz yakalıları vb. gibi toplumsal tiplerin hepsi de, belli yaşam deneyimleri içinde *kendinde* duygulanımlara sahip, belli tarihsel momentlerde ve mekânlarda görünürlük kazanmış, ve kendi kendilerine değil, ancak toplumsalın onları ayırt etmesi ile ortaya çıkmış sosyal gerçekliklerdir ve felsefece yaratılmış olmak ve felsefi anlatının dramaturjisini kavranır kılmak anlamında kavramsal kişilik değildirler. Kitlelere ve kalabalıklara "genel" veya "jenerik" kavramlarla yönelen "kanaat sosyolojisi"nin aksine, "duygular sosyolojisi" toplumsal tiplerle bağlantısında, eylemden / yaşanmışlıktan gelen duyguların / hislerin tikelliklerine ve öznelliklerine yönelmektedir. Bu yönelim, hem mevcut sosyal yapılar ve ilişkileri, hem de olağan sosyolojiyi yenileyici bir çaba niteliğindedir.

Üçüncü boyut ise, imajların, "kanaat toplumları"nın oluşumunda ve süregitmesindeki rolünü ve bu rolün tarihini ele almakta, bir yandan da imajları, "kanaat toplumları"nın idamesinde kullanan "imaj siyaseti"nin ve "kanaat sosyolojisi"nin elinden kurtarmanın yollarını araştırmakta, bulguları ise "duygular sosyolojisi"nin geçerliliğine adamaktadır. Baker'e göre "imajlar", insanın algısını etraflıca sarabilecek güçtedirler. Hele de, yeni kuşakların metne ve okumaya değil de, imajlar aracılığıyla düşünmeye daha fazla uyum sağladığı günümüzde, imajlar, insan zihnini kolaylıkla şekillendirmekte, yönlendirmekte ve düzenlemekte oldukça etkilidir. İmajları algılama, tanıma, düşünme ve yorumlamada ortaya çıkabilen bu kendi başına ciddi manipülasyonu Baker, "televizüel imaj"la birlikte düşünmemiz gerektiğini önerir. Televizüel akış, "olup bitenlerin" tek taraflı manipülasyonu olarak imajların art ardalığıdır. İmajların, kanaatlerin üreticileri ve taşıyıcıları olduğunu hatırladığımızda, içeriği televizüel imajlardan oluşan haberler, show'lar veya TV panellerinin, kanaat "olgularının" bütün türlerine zemin oluşturduğunu da anlayabiliriz. İmajların bir diğer gücü, yalan söyleyebilmeleridir. İmleyen ile imlenen arasındaki fark, söylemin de etkisiyle, zamanla büyür ve imaj, gerçekliği temsil etme niteliğini kaybeder; gerçeklik, imaja sığmaz. Somut olgu ve olaylar, yaşanan deneyimler ve bunlardan türeyen duygulanımlar kendi devinimi içinde farklılaşırken, imaj,

temsil ettiği kanaatleri muhafaza edebilir; ve de bunun tam tersi. Foucault, Magritte'in, bir pipoyu resmeden tablosuna "*Ceci n'est pas une pipe*" notunu düşmesinden yola çıkarak, imajlarla kurulan iktidarın yalancı söylemlerinin peşine düşmüş; "kapatma" gerçeğini iyileştirme ve rehabilitasyon ile imajlandıran hastane, klinik ya da hapishanenin kurduğu iktidar ağını göstermiştir. Baker, günümüz siyasal iktidarının benzer şekillerde "kendi imajını biçtiğinin", söylem düzeyinde bu imajlarla manipüle edilen toplumun da, imajlarla paralellik gösteren kanaatlerle donatıldığının altını çizer. Fakat tüm bunlara rağmen, Baker'in "duygular sosyolojisi", imajları kötüye kullanan bu güce karşı koymanın olanağını barındırmaktadır. "Televizüel imaj " yerine "montaj-düşünce" dahilindeki önerisi; toplumu, kanaat alanından duygu ve düşünce birlikteliğine geçirecek mücadelenin yine imajlar alanında verilmesi yönündedir. Zira imajlar; zengin yayılımları, örüntüleri ve boyutlarıyla, "görmek", "göstermek", "düşündürmek", "duygulandırmak" yönünde, kuvveden eyleme bir hattın olanağını da sunmaktadırlar. Baker'e göre, Eisenstein, Lenin ve Godard'ın film algıları, onların sinematografik tahayyüllerinin politikliğini gösterir niteliktedir; film, insanlara eylem isteme hissi verebilecek, onları politikleştirebilecek ve ayrıca tarihi ya da görünmeyeni görünür kılabilecek güce sahiptir. İmajdan duyguya giden bir hareketlenme yaratılabildiğinde, izleyicilerin düşünmeye, fikirler oluşturmaya yönlendirilmesi de olanak dahilindedir; işte bu, montaj-düşünce yoluyla zihinlerde fikirler üretmektir. Kastedilen şey, poz veren / söylem katkılı imajlardan ziyade, "farkında olmaksızın yakalanan hayat"ların, gerçeklerin, duygulanım ve deneyimlerin imajlarının, *belgesel* mahiyetinde olmasına işarettir. Montaj-düşünce, *katıksız* montajların işbirliği ile, "görünür dünyanın örgütlenişi"ni amaçlayan etkili imajları yaratmaya muktedir bir düşüncedir. Bu belgesel film yapımcılığı ve montaj-düşünce, toplumsal manzaraları, toplumsal tipleri ve onların duygulanımları ifşa etmesi bağlamında, duygu ve düşüncenin evliliğini imlemekte, bu haliyle de, bahsettiğimiz "duygular sosyolojisinin" temelini oluşturmaktadır. Böylece, insanların, "toplumsal tiplerin duygulandırıcılığından" etkilenmiş olarak, montaj-düşünme yordamı geliştirmesine hizmet edilebilecektir.

Yukarıdaki üç boyut ekseninde özetlemeye çalıştığımız "duygular sosyolojisi" yeni bir bilim kuramı önerisi olduğu kadar, "kanaatler" dünyasında gezen insan zihnini ve toplumları, başkalarının rüyalarından, kötüye kullanılan imajların manipülasyonundan, televizüel *kültürün* yönlendirmelerinden ve kitlesel kanaatler temelinde iş gören demokrasinin, totalitarizme çalan formundan kurtarma gerekliliğinin, siyasal savunusudur. Önerdiği güzergâh ise, görerek ya da tahayyül ederek duygulanmaya ve düşünmeye itibarını teslim ederken, kendi rüyalarımızı yaratmanın, düşünerek-varolmanın (Pascal), toplumsal fenomenleri çözümlemeye (Vertov) ve görünmeyeni görünür kılmaya (Jean-Luc Godard) muktedir olan film, montaj ve belgesel gibi elimizdeki sinevizüel insan, toplum, çokluk gibi bireylikleri siyasal kılmanın yollarına işaret etmektedir. Bu tezin çerçevesini güçlendiren ve bu kısa özete sığmayacak kadar yoğun düşünceler ise, günümüz toplumlarını, siyasal iktidar mekanizmaları arasındaki tutarlılık ve sürekliliği (*continuum*) ve kapitalizmin amorf hallerini birçok yönü ile görme, tanıma ve anlamamıza yardımcı olacak mahiyettedir. Tezin disiplinlerötesi bir analitik ile geliştirildiği ölçüde, ele aldığı bazı meselelerin, başka temel disiplinlerin disiplinlerötesi irdelemelerine kapı arala-

dığı da aşikārdır. Örneğin, kanaat toplumu ve doksoloji olarak sosyolojinin fenomenleri ve soruşturma pratiklerinden olan reklamların (televizüel ve kanaat üretici bir imaj olarak) ve projecilik temelli yürütülen istatistiki kamuoyu araştırmalarının (bu maksatla ticari olarak kurulmuş ve "kanaat"ler düzeyinde işleyen pozitivizmin ve düşünme biçiminin süregitmesinde ciddi bir unsur olarak), ekonomi-politiğin değerlendirmesine alınması gayet mümkün ve gerekli görünmektedir.

Abstracts (İngilizce özetler)

The problem of liberalism and freedom in Slavoj Žižek's thought

H.BAHADIR TÜRK

The purpose of this paper is to map two critical concepts, namely, liberalism and freedom within Slavoj Žižek's works. In so doing, the essential characteristics of these two concepts in Žižek's thought and the problem of through which methodical choices Žižek himself evaluates the concepts mentioned will be discussed. Within the scope of the paper, through an interpretative-textual perspective that is primarily and predominantly based on Žižek's own works, the interrelatedness between liberalism and freedom will be traced. The central argument of this paper is that Žižek's critique of liberalism has to do with a perception of life-style mostly characterized through everday life practices and in this sense, for Žižek, the discourse of freedom in circulation refers to an artificial or a pseudo understanding of liberty. This paper also argues that Žižek's approach to the problem of liberalism and freedom is highly related to his understanding of "the political" and there are some remarkable ambiguities in his critique of liberalism and approach to the concept of freedom.

Keywords: Ideology, the political, liberalism, freedom, totalitarianism, capitalism, globalization

*

Arendt and eclipse of the politics: Relevance/ irrelevance of "Truth" in Turkish politics

ONUR KARA

Togetherness of Turkish society is based on multiple factors that are sourced by its political history and keep their reality for today as well. These factors, effective since the establishment process of Turkish Republic, include some facts, events and formations that have bureaucratic, legal and administrative formality and also some developments and practices that have social, economic and mental meanings. However, when analyzed in the context of Arendt's conceptualizations, it will be seen that each of these factors itself and also their synthesis are characterized by apolitic and anti-politic in Arendtian terms. In this respect, the thesis of the article is that Turkish society, with its official government and its mass, provides its togetherness on the base of apolitics and anti-politics that appear within certain phenomena and mentality as well. Only being a mass that have internalized apolitics and anti-politics, Turkish society keeps its togetherness; it keeps its inactive position.

Keywords: Arendt, apolitics, anti-politics, form of philosophical thinking, truths of the state, lack of judging, lynch polity

*

Lukács' search for a new ontology

HASAN ÜNAL NALBANTOĞLU - BARIŞ MÜCEN

The reception of Lukács' work in academic circles has predominantly been limited to his early writings. This article instead sheds light on his endeavors during the last years of his life to develop a materialist ontology. It does so not only to remind us of this late work, which has been overlooked, or at best underestimated in its importance, but more importantly because his propositions provide an ontological ground for conceptualizing current social phenomena by social science. Lukács presents the labor as the model and the foundational source of 'social being' and, consequently, as the totality of all of human history. The first part of the article discusses this approach through the conceptual framework of teleology and causality, which correspond in Lukács' philosophy to the categories of freedom and necessity. Lukács' 'labor model,' so to speak is not reducible to the narrow sense of material reproduction. Rather, it shows that history is produced by social relations and practices which are relations and practices of labor. His ontological model thus opens up conceptual ground for a non-subject-centered and non-teleological historical perspective. The second part of the article discusses the relation between the new social forms produced and objectified by labor practices in daily life and social scientific practices that produce these forms as analytic objects. The article ends with Lukács' materialist views on

the discipline of sociology springing from his ontological search that is still of contemporary relevance.

Keywords: Lukács, new ontology, labor model, freedom and necessity, new social forms and social scientific practices, discipline of sociology

*

Post-socialism revisited: Reflections on "socialism with Chinese characteristics," its past, present and future

ARİF DİRLİK

In this article, the potential role of China in the world as a rising global power is discussed in light of the Chinese Revolution and China's new status as a main actor. In this framework the discussion emphasizes the "postsocialist" character of China and is constructed upon the assertion that Mao Zedung's thought constitutes the infrastructure of this concept. The claim that the Revolution is a history of experimentation is put forward and is based on the revolutionary hermeneutics of "contradiction" defined as "universal, particular and irreconcilable" by Mao. On the other hand, in resistance to traditional hierarchies, seemingly insignificant contradictions are not overlooked and they are also ascribed separate dynamics.

However, the definition of the "principle aspect" of contradiction deems practice to be the "principle aspect" of the contradiction between theory and practice and prioritizes economic infrastructure and therefore production and class struggle. At this point it is noted that the conception of the "reform and opening" processes after 1978 within the framework of "development" and the rapid advancement of productive powers created social contradictions. At the same time, the possible "postsocialist" identity of the continuing existence of the faith in "social and political transformation" against "developmentalism," and the possibility of its being defined as a method to overcome these contradictions is questioned. It is anticipated that such a legitimization can appear in the form of a secular utopianism and through a synthesis of the past and the future China can become a new alternative.

Keywords: Postsocialism, globalization, contradiction, China, Mao, Marxism, sinicization

*

Immigrant women and the regulation of motherhood: The motherhood experience of Turkish immigrant women in Amsterdam

ECE ÖZTAN

Urban immigrant neighborhoods and their welfare mechanisms are places where citizenship is constituted in a complex articulation of host country's policies on im-

migrant incorporation and immigrant's strategies to negotiate their identity and maintain their concrete social processes of everyday life. The paradigm constructing immigrant women as a "problem category" and forming welfare policies in this framework is also constitutive in the relationship between state (and also market) and immigrant women. One of the prominent dimensions of this relationship is motherhood. The close relationship between mothers and welfare institutions begin from pregnancy period, proceeding with parental programs for schooling. Considering integration of ethnic/immigrant women, motherhood discourse is an important component of hegemonic agenda in Dutch "multicultural" context. Reinforcing public images, the representations on immigrant mothers reproduce ethnic/racial differences between communities through female body and constitute a discourse reverberated in policy level and institutional structures of Dutch society. This study aims to discuss the contradictions, restrictions and the resources of motherhood in terms of citizenship. Focusing on mothering experiences of Turkish immigrant women in their daily life settings in Amsterdam, I aim to examine how the motherhood discourse related with ethnic and class relations contains the regulation and governance of "different" mothers and how immigrant women negotiate with this discourse in welfare sector. Using methodological suggestions of women's standpoint theories and based on a fieldwork placing Turkish immigrant mothers' "experiences" in welfare sector in immigrant neighborhoods, I examine the larger socio-economic and political processes in which their experiences are embedded.

Keywords: Standpoint theory, motherhood/mothering, intersectionality, welfare sector, Turkish immigrant women, the Netherlands, Dutch integration policies

*

Valuation languages in environmental conflicts: How stakeholders oppose or support gold mining at Mount Ida, Turkey

DUYGU AVCI - FİKRET ADAMAN - BEGÜM ÖZKAYNAK

This study focuses on the current environmental conflict over the prospect of gold mining at Mount Ida through in-depth interviews, focus groups, and a survey. The aim of the fieldwork is first to unveil the languages of valuation used by different social actors in supporting or opposing gold mining in the conflict, and second, to identify the factors that determine these languages. Highlighting the languages used in the conflict makes us conclude that the emerging disagreements are difficult to be controlled and solved via solely "technical" measures or bargaining over the amount of "monetary" compensation. The analysis indicates that, in addition to material stakes, values and perceptions also play an important role in the conflict. Therefore, a decision on gold mining at Mount Ida without ensuring the par-

ticipation of those groups that are affected as well as without taking into account those above-mentioned inequalities and differences is likely to be illegitimate.

Keywords: Environmental conflicts, languages of valuation, gold mining, environmentalism of the poor

*

Professional solidarity or saving the fatherland?: The issue of professional organization of civil officials in the Second Constitutional Era and the Association of the School of Civil Service (*Mülkiye*) Graduates, 1908-1916

MEHMET BEŞİKÇİ

By analyzing the Association of the School of Civil Service (*Mülkiye*) Graduates, this essay focuses on the issue of professional organization of Ottoman-Turkish civil officials in the Second Constitutional Era. The essay tries to discuss how this specific associational experience exposed the paradox between the deep-rooted traditional perception of the civil official as "a servant, representative and also – when needed – savior of the state" and the professional civil official getting organized on behalf of his own profession to promote his professional personal rights within the Ottoman context. The Association's organic relations and tensions with the Committee of Union and Progress government, as well as the activities of its members, are among the major points that are dealt with. Concerning the perceptions of civil officials and their organizational experience, the essay also attempts to open a discussion about possible breaks and continuities between the Second Constitutional Era and Republican Turkey.

Keywords: Second Constitutional Era, associations, Ottoman civil officials, professional organization of civil officials, The Association of the School of Civil Service (*Mülkiye*) Graduates, civil officials and politics

*

Ladas, Pentzopoulos and the Turco-Greek Exchange of Populations: An analysis of a metanarrative

ONUR YILDIRIM

The Turco-Greek Exchange of Populations agreed at Lausanne (1923) was a world-historical event as it marked the first forceful removal of minorities under the auspices of an international organization (League of Nations). Despite the predicaments and suffering it inflicted upon the people, the Exchange was attributed a success story for having resolved inter-state conflict and consolidating the nation-state by providing its ethnic-religious homogenization. Since the occurrence of the event, this success paradigm has been incorporated into the academic discourse

and political rhetoric and publicly acclaimed especially in the 1930s and 1990s when ethnic nationalism was at its heyday. The present study examines two major texts that fabricated the meta-narrative of the Exchange as a successful undertaking. In light of the recent critical scholarship, it shows that the meta-narrative of the Exchange is unfounded in terms of its facts, assumptions and conclusions.

Keywords: Turco-Greek Exchange of Populations, Lausanne, historiography, Ladas, Pentzopoulos

Toplum ve Bilim

113

Buğra Sınıf ve siyaset **İnsel** Sosyal sınıflar tarihe mi karıştı? **Özselçuk - Madra** Sınıf ilişkisinin imkânsızlığı ve bir düstur olarak komünizm **Akdemir - Odman** Tuzla'da örülen ve üstü örtülen sınıfsallıklar **Koçak** Türkiye işçi sınıfı oluşumunun sessiz yılları: 1950'ler **Yılmaz** Nöbetleşe yoksulluktan müebbet yoksulluğa **Yanardağ** Turizm sektöründe işçi sınıfı oluşumu **Bojadžijev** Göçmenlerin mücadeleleri ve sınıf analizi **Bora - Erdoğan** Korkut Boratav'la sınıf analizi üzerine **Nalbantoğlu** Prof. Şerif Mardin'in bir 'sanı'sı üzerine

114

Akşit Kızların eğitimi, kadınların bilgisi ve kamusal alan **Tüzel** Kemalizm, profesyonelizm ve ataerkil tezahürler **Sayılan - Özkazanç** İktidar ve direniş bağlamında toplumsal cinsiyet **Kurtoğlu** Erkek egemenliği, kültürel şiddet ve hukuk **Berksoy** Devlet stratejilerinin bir tezahürü olarak polis alt-kültürü **Danış - Parla** Irak ve Bulgaristan Türkleri: Göçmen, dernek ve devlet **Değirmenci** Dünya müziği söylemlerinde Romanlık ve Roman müziği **Odabaş** Cumhuriyet dönemi sıhhiyesi ve hekimleri, 1920–1946 **Saracoğlu - Başak** Firmalar arası değişim ilişkileri kapsamında fason üretim

115

Turan Oryantalizm, sömürgecilik eleştirisi ve Ahmet Rıza **Erozan** Aydın meselesi ve daimon **Nalbantoğlu** *Aura* ve ötesi **Balaban** Kentsel dönüşüm-göç ilişkisinde mimari analizin rolü **Altıparmak** Türkiye'de orantısız güç kullanma sorunu **Demirer** Kürt Newroz bayramı ve Türk Nevruz bayramı üzerine **Paker** Güvenlik endüstrisi ve güven(sizliğin) inşası **Yardımcı** Özel güvenlik, kent yaşamı ve yönetimsellik **Kalaylıoğlu** İsveç'te göçmen politikası

116

Bozarslan Bir "bölücü" ve "birleştirici" olarak şiddet **Komsuoğlu** Türkiye'de klientalist ağlar **F.Ş. Cantek - L. Cantek** Erken Cumhuriyet dönemi politik mizahında tahkir **Soysal** Rancière'in politik olanı yeniden düşünme girişimi **Geniş** İstanbul'da güvenlikli siteler **Atılgan** Türkiye Çalışanlar Partisi girişimi **Öge** "Dış Türkler" odaklı faaliyet gösteren resmî kuruluşlar **Erdağı - Dinçer** Hayra yorumlamak: Benjamin ve Dellaloğlu **Özdemir** Marksist uluslararası hukuk yazınından bir örnek

117

Yükseker Toplumsal tutkal olarak borç ve borçluluk **Akyıldız** Vatan, Türklük ve kalıcılaşmış olağanüstü hâl **Tuğrul** Ritmik beden, belleğin ritmi: Bir 29 Ekim anısı **Çelik** Türkiye'de cep telefonu, melankoli ve teknoloji **Nalbantoğlu** "Gündelik yaşam" popülizminin eleştirisi **Özsan** Beyoğlu'nda iki berber: İki ayrı anlatı tipi ve iki ayrı erkeklik **Diken - Taşkale** Terör ve teröre karşı savaşın kesişmeli sentezi **Çobanoğlu** Fethullah Gülen'de hoşgörü, diyalog ve ahlâk düşüncesi **Köker** Ünsal Oskay'ın kronolojik ve açıklamalı bibliyografyası **Özdemir** Ünsal Oskay'ın popüler kültür üzerine düşünceleri **Özbudun** Claude Levi-Strauss'u hatırlamak... **Kuran** "Toplumsal Bilimlerde Kriz mi?"

118

Durakbaşa Taşra burjuvazisinin tarihsel kökenleri **Karadağ** Taşra kentlerinde yaşam tarzları alanı **Özsan** Eşraf ailelerinin statü mücadelelerinde kadınların rolü **Buğra - Savaşkan** Yerel sanayi ve bugünün Türkiyesi'nde iş dünyası **Metinsoy** Erken Cumhuriyet taşrasında parti, devlet ve toplum **Özbay** Türkiye'de ulus-devlet, gözetim ve nüfus bilgisi **Akşit** Geç Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde nüfus kontrolü **Yanardağ** Sosyal güvenlik reformunun emek piyasasına etkisi **Bora** Yas ne zaman birleştirir? Açık yaralarla yaşamak **Kaptanoğlu** Birarada tutulmak - Birarada yaşamak **Ahıska** "Zaman geri alınsın" **Özkazanç** "Türkiye toplumunu birarada tutan nedir?" sorusuna dair **Ünüvar** Gönülsüz Cumhuriyet

Birikim Yayınları